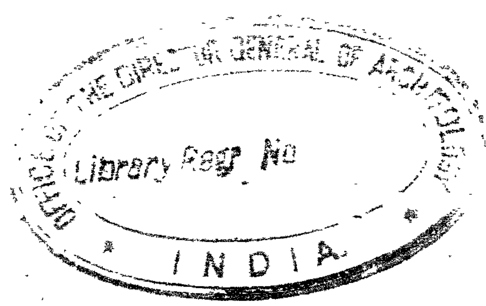
29.5.17



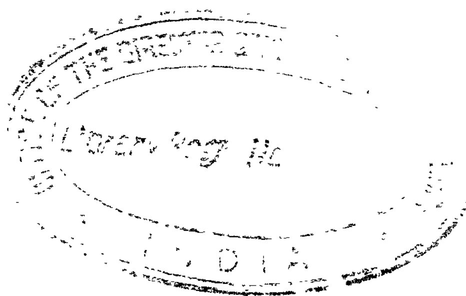
OFFICE OF THE DIRECTOR GENERAL OF ARCHAEOLOGY
Library Regr. No
INDIA

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT ET UNIÈME



ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

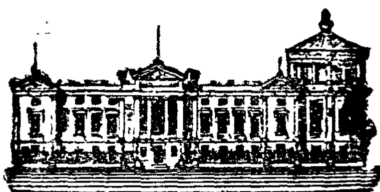
AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur a la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; G. LAFAYE, professeur a la Faculté des lettres de Lyon ; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

ONZIÈME ANNÉE

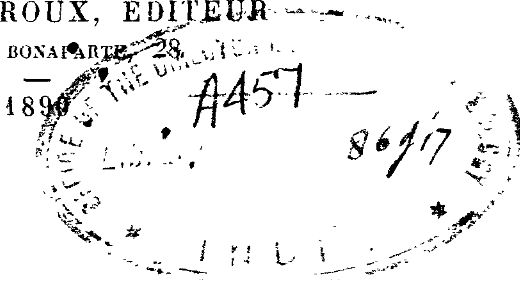
TOME XXI.





PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1890



LE LIVRE DE LA GENÈSE

Dans une précédente étude, nous avons fait entendre que les récits de la *Genèse* nous présentent plutôt le reflet de l'histoire du peuple d'Israël que l'histoire des patriarches[1]. Nous voudrions démontrer cette thèse dans les pages suivantes.

Depuis le commencement de ce siècle, on a souvent nié le caractère historique de la Genèse et mis en avant des preuves nombreuses et décisives à l'appui de cette assertion[2]. Mais ce résultat purement négatif est insuffisant et il a besoin d'être complété et corroboré par un travail qui indique la valeur positive et le véritable caractère des récits bibliques en question. De cette façon seulement il sera possible d'en tirer parti pour la construction de l'histoire du peuple d'Israël. C'est là le principal but de l'étude qui va suivre. Elle devra contribuer en outre à jeter quelque lumière sur le problème complexe et toujours encore fort discuté des principales sources du Pentateuque.

I

Les sources de la Genèse

1° *Le document élohiste.* — L'une des plus anciennes sources du Pentateuque ou, d'après quelques savants, la source la plus ancienne, se rencontre pour la première fois avec certitude dans le chapitre xx de la Genèse. On l'appelle la source élohiste, parce Dieu y est généralement appelé *Elohim*. Nous allons commencer par indiquer les parties de notre livre qui ont été empruntées à cette source, en négligeant toutefois les fragments insignifiants ou douteux. Les voici :

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 171 sqq.
2) Voy. surtout de Wette, *Kritik der israelitischen Geschichte* ; von Bohlen, *Die Genesis*.

Abraham séjourne à Guérar, où Sara, qu'il fait passer pour sa sœur, est obligée de faire partie du harem d'Abimélec, le roi du pays; puis elle est de nouveau rendue à son mari, par suite d'une intervention divine[1]. Sara exige qu'Abraham renvoie Agar, avec le fils que celle-ci lui a enfanté, ce qui déplaît au patriarche, mais obtient l'approbation de Dieu, qui prend d'ailleurs soin d'Agar et de son fils et promet à celui-ci qu'il deviendra une grande nation[2]. Abimélec et Abraham traitent une alliance à Beerschéba[3]. Dieu invite Abraham à lui sacrifier son fils Isaac[4]. Jacob, se rendant en Mésopotamie, voit en songe une échelle allant de la terre au ciel[5]. Il épouse Léa et Rachel[6]. Celle-ci donne sa servante Bilha à Jacob, pour en avoir des enfants[7]. Léa devient mère d'Issacar, de Zabulon et de Dina, tandis que Rachel enfante Joseph[8]. Jacob revient de la Mésopotamie; son beau-père Laban le poursuit, parce que Rachel lui a dérobé ses théraphim: mais, à la suite d'un avertissement que Dieu adresse au dernier en songe, il s'apaise et traite une alliance avec son gendre[9]. Jacob envoie des présents à son frère Esaü, afin de bien le disposer en sa faveur[10]. Il dresse un autel à Béthel[11]. Joseph raconte à ses frères deux songes qu'il a eus; son père l'envoie auprès d'eux, ceux-ci veulent d'abord le tuer; sur le conseil de Ruben, ils le jettent ensuite dans une citerne; et finalement ils le vendent à des Madianites, qui le revendent en Égypte à Potiphar[12]. Joseph, en prison, explique au chef des échansons et à celui des panetiers de Pharaon des songes qu'ils ont eus[13]. Il est

1) xx, 1-17.
2) xxi, 8-21.
3) V. 22-32.
4) xxii, 1-13, 19.
5) xxviii, 11 s., 17-22.
6) xxix, 15-23, 25-28, 30.
7) xxx, 1-3, 6, 8.
8) V. 17-21, 23.
9) xxxi, 2, 4-17, 19-24, 26, 28-45, 51-54.
10) xxxii, 1-3, 14-22 ; xxxiii, 11.
11) xxxv, 1-4, 6b-8.
12) xxxvii, 5-11, 15-24, 29 s., 36.
13) xl.

appeléà la cour pour interpréter un double songe de Pharaon; celui-ci lui confie l'administration de tout le pays et le charge, plus spécialement, d'amasser du blé pendant les sept annnées d'abondance prédites, pour le distribuer ensuite, pendant les sept années de disette, également prédites[1]. Les frères de Joseph viennent en Égypte pour y chercher du blé et sont reconnus par lui[2]. Il se fait connaître à eux et il les invite à revenir avec leur père, pour s'établir en Égypte[3]. Jacob, avec tous les siens, se rend à cette invitation[4]. Avant de mourir, il bénit les fils de Joseph[5]. Après sa mort, ses fils ont peur de Joseph, mais celui-ci les rassure et, arrivé à son dernier moment, il leur recommande de transporter ses os dans le pays de Canaan[6].

Il est évident que la source à laquelle ces morceaux appartenaient, renfermait un récit suivi, qui racontait au moins l'histoire patriarcale depuis Abraham, et qu'elle contenait encore bien des renseignements qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous. C'est ainsi que le début du premier morceau déjà trahit clairement d'autres notices précédentes sur Abraham[7]. Les fragments de cette source que nous possédons encore dans la Genèse suffisent heureusement pour nous orienter sur sa provenance et sur la date approximative de sa composition.

Tous les savants sont d'accord pour penser que les traditions qu'elle rapporte ont été puisées dans le royaume d'Ephraïm et que l'auteur qui les a recueillies et mises par écrit appartenait également à ce royaume. On remarquera la large part faite, dans ce document, à l'histoire de Joseph, le véritable patriarche de ce royaume, et la gloire qui lui est attribuée. Il ne faut surtout pas perdre de vue que Jacob, avant de mourir, bénit les fils de Joseph et eux seuls, c'est-à-dire les ancêtres supposés des principales

1) XLI.
2) XLII, 1-4, 8-26, 28-37.
3) XLV, 1-12, 15-18, 21-27.
4) XLVI, 1-4.
5) XLVIII, 1, 2a, 11 s., 15 s., 20-22.
6) L, 15-26.
7) XX, 1.

tribus du royaume du Nord, Manassé et Ephraïm. Toutefois le trait le plus caractéristique qui trahit la véritable provenance de cette source, c'est la glorification de Béthel. On sait, en effet, que c'était là le plus important lieu de culte du royaume d'Israël, opposé par Jéroboam Ier à Jérusalem, la capitale, non seulement politique, mais aussi religieuse du royaume de Juda.

Ce que nous venons de voir prouve que notre document fut composé avant la ruine du royaume d'Israël, qui eut lieu, comme on sait, en 722 avant Jésus-Christ. Nous croyons même qu'il est passablement plus ancien. Il est en effet très probable qu'il remonte plus haut que les livres d'Osée et d'Amos. Ceux-ci condamnent sans ménagements le culte de Béthel[1]. Nous avons là devant nous un tout autre point de vue que dans le document élohiste, où l'on parle de Béthel avec la plus profonde vénération, où l'on insinue même que c'est là qu'il faut plus spécialement payer la dîme à Dieu[2].

On pourrait objecter que les prophètes mentionnés expriment un point de vue puritain, qui n'était pas celui de l'auteur de notre source. Mais cette objection n'est pas fondée. Le récit que nous trouvons au commencement de Gen. xxxv et qui nous dit que Jacob recueillit les idoles qui étaient entre les mains des siens et qu'il les ensevelit sous un térébinthe, près de Sichem, prouve clairement que l'auteur du document élohiste appartenait au parti puritain. Et comme il cherche à nous présenter Abraham comme un prophète[3], il faut en conclure qu'il était un partisan dévoué du prophétisme israélite.

Il résulte de ces considérations que le document en question remonte passablement plus haut que le temps d'Amos et d'Osée, à une époque où Béthel jouissait encore de tout son prestige aux yeux du parti prophétique en Israel. Et comme ces deux prophètes ont exercé leur ministère dans la première partie du VIIIe siècle avant notre ère, il faut nécessairement en faire remonter la rédaction jusqu'au siècle précédent. Mais il n'est pas

1) *Am.* III, 14 ; IV, 4 ; V, 5 ; *Os.* IV, 15 ; X, 5, 8, 15.
2) *Gen.* XXVIII, 22.
3) XX, 7, 17.

probable qu'il date de plus loin. Il ne remonte assurément pas au delà de la formation du royaume du Nord, car, à la suite de celle-ci seulement, Béthel acquit le prestige qui a inspiré une partie de nos récits.

2° *Le document jahviste.* — Une seconde source ancienne du Pentateuque est le document jahviste, appelé ainsi parce qu'on y rencontre, dès le début, l'emploi prédominant du nom de Jahvé. Cette source se distingue de la précédente par le fait que les récits qui nous en sont conservés ne remontent pas seulement jusqu'à Abraham, mais jusqu'à l'origine du monde. Voici les morceaux de la Genèse qu'on lui assigne généralement : la création[1]; le jardin d'Eden et la chute[2]; Caïn et Abel[3]; les descendants de Caïn et de Seth[4]; la naissance de Noé[5]; la corruption du genre humain[6]; le déluge[7]; Noé et ses fils[8]; la nouvelle humanité[9]; la tour de Babel[10]; la vocation d'Abraham[11]; son arrivée au pays de Canaan[12]; son séjour en Égypte[13]; son retour en Canaan et sa séparation d'avec Lot[14]; Agar et Ismaël[15]; Jahvé apparaissant à Abraham et lui promettant un fils[16]; Sodome et Gomorrhe[17]; origine des Moabites et des Ammonites[18]; les descendants de Nachor[19]; Rébecca demandée en mariage pour Isaac[20]; Esaü et

1) II, 4b-25.
2) III.
3) IV, 1-16.
4) V. 17-26.
5) V, 29.
6) VI, 1-6.
7) VII, 1-5, 7-10, 12, 17, 23 ; VIII, 2b-3a, 6-12, 20-22.
8) IX, 18-27.
9) X, 8, 10-19. 21, 25-30.
10) XI, 1-9.
11) XII, 1-4a.
12) V. 6-9.
13) V. 10-20.
14) XIII, 1-5, 7-11a, 13-18.
15) XVI, 2, 4-7, 11-14.
16) XVIII, 1-15.
17) XVIII, 16-XIX, 28.
18) XIX, 30-38.
19) XXII. 20-24.
20) XXIV.

Jacob[1]; séjour d'Isaac dans le pays des Philistins et son alliance avec le roi du pays, Abimélec[2]; arrivée de Jacob à Charan[3]; naissance des fils aînés de Jacob[4]; Léa donnant sa servante Zilpa à Jacob pour en avoir des enfants et cédant des mandragores à Rachel[5]; Jacob obtenant pour son salaire les brebis en couleur et augmentant son troupeau par la ruse[6]; alliance entre Laban et Jacob, au moment de leur séparation[7]; Jacob prie Dieu pour qu'il le protège contre son frère et il envoie des présents à celui-ci[8]; rencontre et réconciliation de Jacob et d'Esaü[9]; Dina déshonorée par Sichem, fils de Hamor, et vengeance exercée sur celui-ci par les fils de Jacob[10]; Joseph, le fils préféré de Jacob, vendu à des Ismaélites[11]; Juda et Tamar[12]; Joseph faussement accusé par la femme de Potiphar et jeté en prison[13]; second voyage des fils de Jacob en Égypte, accompagnés de Benjamin[14]; Benjamin accusé d'avoir volé la coupe d'argent de Joseph, et Juda disposé à porter la peine du forfait[15]; Jacob arrive avec les siens en Égypte et s'établit dans le pays de Gosen[16]; les Égyptiens et leurs biens deviennent la propriété de Pharaon[17]; Jacob fait promettre à Joseph de l'enterrer avec ses pères et non en Égypte[18]; il donne à Ephraïm la préférence sur Manassé[19]; il

1) xxv, 21-26a 27-34.
2) xxvi, 7-14, 16 s., 19-33.
3) xxix, 2-14.
4) V. 31-35.
5) xxx, 9-16.
6) V. 25, 27, 29-43.
7) xxxi, 46, 48-50.
8) xxxii, 4-14a.
9) xxxiii, 1-17.
10) xxxiv, 1b, 2b, 3, 5, 7, 11 s., 19, 26, 30 s.
11) xxxvii, 3 s., 25-27.
12) xxxviii.
13) xxxix.
14) xliii, 1-13, 15-34.
15) xliv.
16) xlvi, 28-xlvii, 5a.
17) xlvii, 13-26.
18) V. 29-31.
19) xlviii, 13 s., 17-19.

bénit ses douze fils[1]; Joseph l'enterre dans le pays de Canaan[2].

Les savants ne sont pas d'accord au sujet de l'origine de ce document. Les uns affirment qu'il est de provenance éphraïmite, comme la source élohiste, et les autres, qu'il est de provenance judéenne. Il faut reconnaître qu'on peut faire valoir des arguments en faveur de chacune de ces thèses. Voici ceux tirés des récits de la Genèse que Dillmann avance en faveur de l'origine judéenne de ce document[3]: Juda y est considéré comme le chef de ses frères[4], tandis que, d'après la tradition éphraïmite, c'est Ruben qui joua ce rôle[5]; de même, dans la bénédiction de Jacob, la prééminence est refusée à Ruben et accordée à Juda[6]; le récit de Gen. XXXVIII, où il est question de Juda et de Tamar, doit reposer sur une tradition judéenne; notre source assigne à Abraham, comme séjour habituel, Hébron[7], alors que la tradition éphraïmite le fait habiter vers le désert du sud de la Palestine, spécialement à Guérar et à Beerschéba[8]. Les principaux arguments mis en avant par ceux qui défendent le point de vue opposé, sont les suivants: l'auteur du document jahviste partage des idées libres concernant les lieux du culte[9]; il montre un grand intérêt pour Sichem[10] et des dispositions peu favorables envers Juda[11]; il exalte enfin beaucoup les qualités de Joseph[12]. Cette dernière série d'arguments est loin d'être péremptoire. Le premier prouve tout au plus que notre document provient d'une époque où la centralisation du culte n'était pas encore érigée en

1) XLIX, 1b-27.
2) L, 1-11, 14.
3) *Numeri, Deuteronomium, Josua*, p. 626 s.
4) XXXVII, 26 s.; XLIII, 3 sqq.; XLIV, 16 sqq.; XLVI, 28.
5) XXXVII, 21 s., 29 s.; XLII, 22, 37.
6) XLIX, 3-12.
7) XIII, 18; XVIII, 1.
8) XX, 1; XXI, 14, 33a; XXII, 19.
9) XII, 8; XIII, 18.
10) XXXIV.
11) XXXVIII.
12) De Wette-Schrader, *Einleitung in das A. T.* § 205; Reuss, *Histoire sainte*, I. p. 198 s.; le même, *Geschichte der h. Schriften A. T.*, § 213; Kuenen, *Einleitung in die Bücher des A. T.*, § 13, note 23.

dogme, ce qui n'eut lieu en Juda même que fort tard. Le second pourrait être interprété dans un sens favorable à la thèse contraire; car si Gen. XXXVIII est une critique de Juda, le chapitre XXXIV pourrait bien impliquer un blâme à l'adresse de Sichem et du royaume du Nord. Ou bien si ce dernier morceau est une preuve d'intérêt pour Sichem, comme le veulent les derniers savants, celui-là peut l'être pour Juda, comme le soutient Dillmann. Enfin l'argument tiré de l'exaltation des qualités de Joseph n'est pas non plus décisif. A partir d'un certain moment, ce patriarche intéressait en effet tout Israël et non seulement les habitants du royaume du Nord. La provenance judéenne de ce document nous paraît donc plus probable que son origine éphraïmite.

La même divergence existe entre les savants, quand il s'agit de déterminer la date de composition du document jahviste. Les uns prétendent qu'il remonte plus haut que le document élohiste, les autres, au contraire, qu'il est de date plus récente. Kuenen, qui soutient la première de ces thèses, fait valoir à l'appui de sa manière de voir les nombreux récits de cette source qui ont un caractère fort antique[1]. Dillmann, qui partage le point de vue inverse, le défend en s'appuyant sur les nombreux traits qui trahissent une époque relativement récente[2]. Quant à nous, nous pensons qu'on a tort de trancher la question en bloc. Kuenen se voit en effet obligé d'admettre différents remaniements judéens des deux sources du Pentateuque dont nous venons de parler et d'y distinguer des parties plus anciennes et des additions postérieures[3]. Il est certain que les morceaux jahvistes sont loin d'avoir un seul et même caractère et que tous ne peuvent pas provenir de la même époque ni de la même main.

Ainsi, déjà dans le premier de ces morceaux, qui parle de la création et de la chute. nous trouvons des traits si naïfs et des anthropomorphismes si grossiers qu'il faut réellement leur attri-

1) *Ouv. cité*, § 13, note 11, 12, 18, 23.
2) *Ouv. cité*, p. 628 sqq.
3) *Ouv. cité*, § 13.

buer une haute antiquité [1]. Mais, d'un autre côté, tout le récit de la chute est dominé par des réflexions touchant le rapport entre les maux de la vie et le péché qui dénotent une époque plus avancée. Pour nous expliquer ce double courant, il faut admettre ou qu'un récit primitif, dont on a conservé certains éléments, a été retravaillé par un rédacteur postérieur, ou bien que l'auteur de ce récit a directement puisé dans la tradition populaire et en a reproduit quelques traits antiques, tout en les encadrant dans un récit d'un tour plus moderne. Dans le morceau qui se rapporte à Caïn et à Abel, nous constatons le même phénomène. Caïn craint de s'éloigner de Jahvé, en quittant le pays où il se trouve[2], ce qui est assurément fort naïf. Mais, dans le reste du chapitre, s'exprime cette idée philosophique, que l'homme juste seul est agréable à Dieu et non le méchant. Dans Gen. vi, 1-4, est relaté le trait mythologique concernant l'union conjugale entre les anges et les filles des hommes, qui donna naissance à des géants; mais nous y trouvons aussi cette conception doctrinaire, mise dans la bouche de Jahvé : « Mon esprit ne restera pas toujours dans l'homme ; car l'homme n'est que chair. » Gen. viii, 20-22 nous dit que Jahvé sentit une odeur agréable, quand Noé lui offrit un sacrifice, mais aussitôt après nous lisons cette double sentence : « Je ne maudirai plus la terre, à cause de l'homme ; car les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse... Tant que la terre subsistera, les semailles et la moisson, le froid et la chaleur, l'été et l'hiver, le jour et la nuit ne cesseront point. » Quelle naïveté encore dans le chapitre xviii, où l'on raconte que Jahvé et deux compagnons célestes acceptèrent l'hospitalité d'Abraham et mangèrent les gâteaux et autres mets apprêtés par Sara [3]. Un peu plus loin, on nous dit également que Dieu descendit du ciel pour voir si les gens de Sodome et de Gomorrhe avaient réellement agi selon le bruit parvenu jusqu'à lui [4]. Mais entre les deux textes sont placées quelques paroles qui

1) *Gen.*, ii, 7 s. 21 s.; iii, 8 sqq. 21 s.
2) iv, 14, 16.
3) V. 1-8.
4) V. 21.

rappellent tout à fait le Deutéronome et où Dieu dit qu'il a choisi Abraham, afin qu'il ordonne à ses fils et à sa maison de garder la voie de Jahvé, en pratiquant la droiture et la justice[1]. Tout de suite après nous rencontrons le beau passage où ce patriarche, avec une persévérance touchante, supplie Dieu de vouloir bien épargner les habitants de Sodome, s'il y a quelques justes[2], ce qui rappelle encore les enseignements du Deutéronome, ainsi que ceux de Jérémie[3]. — Nous pourrions poursuivre cette comparaison et montrer que dans presque tous les récits qu'on attribue généralement à la source jahviste, on remarque la double face que nous venons de signaler. Mais les exemples relevés suffisent. Au lieu d'affirmer que cette source est fort ancienne, comme le veulent les uns, en se laissant avant tout guider par les traits antiques qu'elle renferme, ou qu'elle est de date plus récente, comme le soutiennent les autres, en ayant principalement égard aux traces évidentes d'un âge postérieur, qui n'y manquent pas davantage, — il faut donc distinguer, autant que cela est possible, entre ces deux sortes d'éléments et ne pas assigner à tous la même date et la même provenance.

Nous croyons que des parties assez nombreuses de ce document remontent plus haut que la source élohiste, qui présente en somme beaucoup plus d'unité de conception et de rédaction, mais que, par contre, d'autres sont de date plus récente. C'est l à au fond, le point de vue de Kuenen. Seulement nous nous garderons bien de chercher, comme ce savant, à découvrir la date exacte de chacun de ces éléments, car cela nous paraît impossible. De même, nous n'oserions affirmer, comme lui, qu'il y eut plusieurs éditions des documents élohiste et jahviste, avant leur réunion en un seul corps d'ouvrage. Il est certain que les différentes sources du Pentateuque ont été remaniées plusieurs fois, avant d'arriver à la forme sous laquelle nous les possédons. Mais si l'on peut encore assez bien discerner ce qui appartient aux

1) V. 19, comp. *Deut.*, VI, 7 ; XI, 19 ; XXXII, 46.
2) V. 23-33.
3) *Deut.*, XXIV, 16 ; *Jér.*, XXXI, 29 s.

sources primitives, il nous paraît à peu près impossible de distinguer aussi nettement ce qui provient de chacun des rédacteurs postérieurs. Ne tentons pas l'impossible et ayons le courage de confesser notre ignorance, quand des renseignements suffisants nous font défaut.

Avant d'aborder la troisième source du Pentateuque dont nous possédons des morceaux dans la Genèse, nous devons encore dire un mot de plusieurs chapitres qui ne se rattachent pas à cette source et dont nous n'avons cependant pas parlé jusqu'ici.

Le premier est Gen. XIV, qu'on a voulu rattacher tour à tour à chacune des sources de la Genèse et au sujet duquel les uns ont affirmé que c'est le morceau le plus historique de tout ce livre, tandis que les autres lui ont dénié tout caractère historique[1]. Dillmann, qui a fourni le meilleur commentaire sur la Genèse, comme sur l'Hexateuque en général, arrive à la conclusion que ce chapitre provient du dernier rédacteur ou d'une autre main, mais qu'à la base du récit se trouvent des éléments qui ont probablement été empruntés à la source élohiste.

Nous devons mentionner, en second lieu, le chapitre suivant (XV). l'un de ceux qui ont été le plus remaniés. Plusieurs savants l'ont attribué tout entier au document jahviste. D'autres l'on partagé entre lui, la source élohiste et différents rédacteurs[2]. C'est assez dire que le problème est obscur. Il est certain qu'on y trouve des éléments de date récente. On y rencontre, par exemple, la thèse dogmatique de la justification par la foi[3], dont on cherche en vain une trace dans l'Ancien Testament, avant l'époque d'Habacuc[4].

Gen. XXVII a aussi été attribué par la plupart des savants à la source jahviste. Mais finalement il a fallu reconnaître que ce chapitre renferme également des fragments de la source élohiste et qu'ils ont été si bien combinés avec les éléments

1) Voy. Dillmann, à ce chapitre.
2) Voy. Dillmann, à ce chapitre.
3) V. 6.
4) *Hab.*, 2, 4.

jahvistes qu'on ne saurait plus guère les distinguer les uns des autres[1].

3° *Le document sacerdotal.* — Un troisième document est à la base des récits de la Genèse. On l'appelait autrefois le document élohiste, parce que Dieu y est exclusivement appelé Élohim, jusqu'à Ex. vi. Mais depuis qu'on a découvert qu'une autre source du Pentateuque se distingue d'une manière semblable, on appelle de préférence celle-ci la source élohiste et l'autre, le document ou le code sacerdotal, vu son caractère sacerdotal prononcé. Voici quels morceaux et fragments de la Genèse appartiennent à cette source.

La création[2]; la postérité d'Adam par Seth, jusqu'à Noé[3]; le déluge[4]; Noé et ses fils et l'alliance de Dieu avec lui[5]; la postérité des trois fils de Noé[6]; la postérité de Sem[7]; Abram se rendant avec Saraï et Lot de Charan dans le pays de Canaan[8]; séparation de Lot et d'Abram[9]; Agar, donnée par Saraï comme concubine à Abram, lui enfante un fils qu'il appelle Ismaël[10]; le nom d'Abram et celui de Saraï changés en ceux d'Abraham et de Sara et l'institution de la circoncision[11]; Dieu sauve Lot du désastre de Sodome[12]; naissance et circoncision d'Isaac[13]; la mort de Sara et sa sépulture dans la caverne de Macpéla[14]; la mort d'Abraham[15]; la postérité d'Ismaël[16]; Isaac, Rébecca et leurs

1) Voy. Dillmann, à ce chapitre.
2) I, 1-II, 4a.
3) V, 1-28, 30-32.
4) VI, 9-22; VII, 6, 11, 13-16a, 18-21, 24; VIII, 1, 2a 3b-5. 13a, 14-19.
5) IX, 1-17, 28 s.
6) X, 1-7, 20, 22 s., 31 s.
7) XI, 10-27, 31s.
8) XII, 4b,5.
9) XIII, 6, 11b,12.
10) XVI, 1a, 3, 15 s.
11) XVII.
12) XIX, 29.
13) XXI, 2b-5.
14) XXIII.
15) XXV, 7-11a.
16) V. 12-17.

deux fils[1]; Esaü et ses femmes[2]; Jacob se rend à Paddan-Aram, auprès de Laban, pour chercher une femme[3]; il revient avec tous ses biens auprès d'Isaac[4]; il campe devant la ville de Sichem[5]; Hamor obtient pour son fils Sichem la main de Dina, fille de Jacob, à la condition que tous les Sichémites se soumettent à la circoncision[6]; Dieu apparaît à Jacob et lui donne le nom d'Israël[7]; les douze fils de Jacob et la mort d'Isaac[8]; la postérité d'Esaü[9]; l'âge de Joseph, lors de son arrivée en Égypte[10]; nomenclature des membres de la famille de Jacob qui se rendent en Égypte[11]; Joseph présente son père à Pharaon et l'établit dans la contrée de Ramsès[12]; Jacob adopte Ephraïm et Manassé pour ses propres fils[13]; il exprime le désir d'être enterré dans la caverne de Macpéla[14]; ses fils se conforment à ce désir[15].

La critique moderne a longtemps considéré le document sacerdotal comme la source la plus ancienne du Pentateuque, jusqu'à ce que l'école de Reuss et d'autres savants lui assignèrent la dernière place et en fixèrent la rédaction à l'époque d'Esdras. Nous admettons pleinement ce résultat; mais nous ne pouvons pas le justifier ici, parce que la démonstration en repose principalement sur la législation de ce document, qu'on ne rencontre qu'à partir de l'*Exode*. Cela n'est d'ailleurs pas nécessaire. En vue du but que nous poursuivons, il suffit de savoir que notre source est de date plus récente que les deux autres dont nous

1) V. 19 s., 26^b.
2) xxvi, 34 s.
3) xxvii, 46-xxviii, 9.
4) xxxi, 18.
5) xxxiii, 18
6) xxxiv, 1^a, 2^a, 4, 6, 8-10, 15-17, 20-24.
7) xxxv, 6^a, 9-12.
8) V. 22^b-29.
9) xxxvi, 6-8, 40-43.
10) xli, 46.
11) xlvi, 6-27.
12) xlvii, 7-11
13) xlviii, 3-6.
14) xlix, 29-33.
15) l, 12 s.

nous sommes occupé. C'est ce qui n'est pas contesté par d'Eichthal, Vernes et Horst, qui viennent de se séparer, touchant la question du Deutéronome, de l'école de Reuss [1]. Et, dans le camp opposé, où l'on ne veut pas admettre que le code sacerdotal ait été écrit après l'exil, on se voit de plus en plus obligé de convenir qu'il est en tout cas de date plus récente que les sources élohiste et jahviste. C'est ce que prouve la dernière publication du comte de Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums* [2]. Dès lors il est certain que cette partie du Pentateuque ne fut composée qu'après la ruine du royaume d'Israël et qu'elle est certainement d'origine judéenne. Ce résultat sera confirmé par la suite de notre étude même.

II.

Les récits du document élohiste et les récits similaires.

Nous avons vu que le premier récit du document élohiste est Gen. xx, 1-17. Est-ce là un récit vraiment historique? Le fait, qu'Abraham y est présenté comme l'un des prophètes, tels que nous ne les rencontrons que dans l'histoire bien postérieure d'Israël [3], ne nous le fait pas penser. On voit en outre qu'Abraham n'est pas placé ici dans un rapport purement personnel avec Abimélec, mais en rapport avec toute la nation sur laquelle celui-ci domine [4]. Nous sommes donc porté à croire que, dans ce chapitre, se reflètent les rapports entre Israel et ses voisins de l'ouest, les Philistins, avec lesquels ils avaient souvent des contestations et des guerres acharnées. Notre récit, où Abimélec comble Abraham et Sara d'attentions et de présents très insuffisamment

1) D'Eichthal, *Mélanges de critique biblique* ; Vernes, *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome* ; Horst, *Études sur le Deutéronome*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVI, XVII, XVIII.

2) Voy. p. 65 s., 235, 274, 278 s. ; comp. Kittel, *Geschichte der Hebräer*, I, p. 119 ; Renan, *Histoire du peuple d'Israel*, II, p. 204 sqq., 329 sqq., 379 sqq.

3) V. 7, 17.

4) V. 4.

motivés, n'a-t-il pas pour but d'établir de bons rapports entre les deux nations rivales ?

Cette supposition est confirmée par Gen. xxi, 22-32, qui sert de complément au morceau précédent. Il est ici question d'une alliance formelle entre Abimélec et Abraham, et il est dit expressément au verset 23 que cette alliance doit s'étendre aux descendants. Abimélec insiste dans ce texte pour qu'Abraham use envers tout son pays de la même bienveillance dont il a été l'objet de sa part. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il ne s'agit pas ici d'un individu, mais que, derrière Abraham, il faut voir sa postérité, le peuple d'Israël, qui doit user de bienveillance envers le pays voisin et philistin. Et si, dans le même récit, il est question de puits, situés à Beerschéba, au sujet desquels il y a des contestations et dont Abraham revendique le droit de propriété, cela se rapporte certainement à des différends qui eurent lieu entre les deux nations, concernant des puits situés sur leur commune frontière et dont il s'agissait d'assurer la possession à Israël. — Le récit parallèle que nous rencontrons un peu plus loin [1], est dominé par les mêmes préoccupations ; mais il est évident qu'il a subi toutes sortes de modifications et que celui de la source élohiste nous est, mieux que lui, parvenu dans sa pureté primitive.

Il faut encore remarquer les traits suivants. Un rédacteur jahviste nous dit, dans l'un de ces récits, qu'Abraham planta des tamaris à Beerschéba et y invoqua Dieu [2], et, dans l'autre, que Dieu y apparut à Isaac, qu'il lui promit d'être avec lui et de multiplier sa postérité et que ce patriarche bâtit là un autel et invoqua le nom de Jahvé [3] ; plus loin le document élohiste nous apprend que Jacob offrit des sacrifices et que Dieu lui parla en vision dans cette même localité et lui fit là de belles promesses [4] : tout cela a pour but de consacrer et de légitimer le culte qui se célé-

1) xxvi, 12 sqq.
2) xxi, 33.
3) xxvi, 23-25.
4) xlvi, 1-4.

bra longtemps et jusque fort tard à Beerschéba[1]. Une tendance analogue se montre en effet dans de nombreux récits de la Genèse, comme nous le verrons.

Le second récit principal du document élohiste nous parle d'Agar et de son fils, et il nous dit qu'Abraham les fit partir de chez lui, conformément au désir de Sara et à la volonté de Dieu[2]. Est-ce là une simple histoire de famille et de l'histoire proprement dite? Nous ne le pensons pas. Il faut bien observer la double promesse divine renfermée dans notre récit, savoir qu'Isaac aura une nombreuse postérité qui devra former la vraie lignée d'Abraham, mais que le fils d'Agar sera aussi le père d'une grande nation[3]. Nous voilà donc de nouveau en face de deux nations et non en face de simples individus. Si nous prenons en considération les autres textes de la Genèse qui se rapportent au même sujet, nous n'aurons pas de peine à trouver une confirmation de cette interprétation et à serrer la question de plus près. Dans le texte parallèle, emprunté aux deux autres sources et qui ne diffère du précédent que dans les détails, nous apprenons que le fils d'Agar s'appelait Ismaël[4]. Un peu plus loin, on nous fait connaître les douze fils d'Ismaël et l'on nous dit qu'ils furent douze chefs de peuples et qu'ils habitèrent le nord du désert arabique[5]. Ismaël est donc le père des Bédouins de l'Arabie[6]. Or la langue, la religion et les mœurs des Arabes et des Hébreux prouvent, comme on sait, leur parenté et leur commune origine. Les derniers en avaient le sentiment. Et voilà ce qui s'exprime dans les notices précédentes, où ils se donnent, à eux et aux Ismaélites, un père commun, Abraham. Dans leur orgueil national, ils prétendaient toutefois qu'eux seuls étaient les descendants légitimes du patriarche et que les Ismaélites étaient une race moins noble, leur mère n'ayant été qu'une concubine d'Abraham et, de plus, une Égyptienne,

1) *Am.* v, 5; viii, 14.
2) xxi, 8-21.
3) V. 12 s., 18.
4) xvi.
5) xxv, 12-18; comp. xvii, 20.
6 xxi, 20 s.

comme le fut aussi la femme d'Ismaël [1]. Ce n'est pas tout. La notice qui dit qu'Abraham éloigna Ismaël de chez lui et le chassa dans le désert, sur l'ordre même de Dieu, veut faire entendre que Dieu a assigné aux Ismaélites le désert comme propriété ou lieu d'habitation, tandis que les Israélites sont les seuls vrais propriétaires de Canaan. Cette interprétation, déjà évidente par elle-même, trouvera une confirmation pleine et entière dans les nombreux traits de la Genèse qui ont pour but d'assurer la possession de Canaan à Israël et que nous rencontrerons dans la suite.

La signification du récit qui nous rapporte le sacrifice d'Isaac est très transparente [2]. Nous savons que les sacrifices humains étaient en usage parmi les Sémites en général et aussi parmi les Hébreux [3]. Mais, à un moment donné, ces sacrifices furent prohibés en Israël et remplacés par des victimes animales [4]. On a évidemment voulu donner une sanction solennelle à cette législation par notre péricope. Un rédacteur judéen et jahviste dont la main s'y trahit en plusieurs endroits [5], a très probablement remplacé le nom de la localité où ce sacrifice était primitivement fixé, par celui de Marija[6], qui désigne, dans le langage postérieur, la montagne de Sion, où se trouvait le temple de Jérusalem [7]. Le but de cette substitution était d'imprimer à l'endroit où se trouvait alors le seul sanctuaire légitime d'Israël, à cette montagne sainte par excellence, un caractère sacré, en y transportant le sacrifice en question. Nous avons déjà vu qu'on faisait servir l'histoire des patriarches à sanctionner d'avance le culte qui se célébrait plus tard en Israël.

La tendance du récit qui rapporte la vision de Jacob est

1) XVI, 3 ; XXI, 9, 21.
2) XXII, 1 sqq.
3) Voy. notre *Théol. de l'A. T.*, p. 57 s. et *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 196 s.
4) *Ex.*, XIII, 11 sqq. ; comp. *Nomb.*, III, 11 s. ; VIII, 16-18
5) V. 11, 14 sqq.
6) V. 2.
7) Voy. Dillmann, à *Gen.*, XXII, 2

également très évidente. On sait que, d'après ce morceau, Jacob, réveillé du songe où il avait vu une échelle allant de la terre au ciel et sur laquelle les anges de Dieu montaient et descendaient, eut la conviction que Dieu était en ce lieu, que c'était la maison même de Dieu, qu'il l'appela, pour cette raison, Béthel et promit qu'après son retour heureux il donnerait au Dieu de Béthel la dîme de tout son avoir [1]. Nous savons que Béthel fut plus tard un lieu saint [2], que c'était surtout l'un des principaux centres religieux du royaume d'Israël [3]. Notre récit veut donc imprimer un caractère sacré à cette localité et légitimer le culte qui y fut longtemps célébré. Ce même but est poursuivi par d'autres notices de la Genèse. C'est ainsi qu'il y est dit qu'Abraham déjà arriva à Béthel, où il bâtit un autel à Jahvé et invoqua son nom [4]. Plus loin on raconte que ce patriarche y revint une seconde fois et que Dieu lui fit là les plus magnifiques promesses [5]. Enfin le récit de Gen. xxxv, 1-8, qui rapporte qu'après son retour de la Mésopotamie Jacob exécuta sa promesse, qu'il éleva réellement un autel à Béthel et qu'il y enterra aussi Débora, la nourrice de Rébecca, n'est que le complément de xxviii, 11 sqq. et tend à la même fin. Quant au morceau parallèle du document sacerdotal, xxxv, 9 sqq., ce n'est qu'une transformation du vieux texte, arrangé conformément aux vues d'un autre âge.

Considérons maintenant les récits qui se rapportent à Jacob et à Esaü, sans distinguer les sources élohiste et jahviste, puisque, dans cette partie de la Genèse, elles sont extrêmement enchevêtrées.

On nous dit tout d'abord que ces deux frères étaient des jumeaux, au sujet desquels l'oracle avait prédit, avant leur naissance, qu'ils formeraient deux peuples, dont le plus grand serait assujetti au plus petit; que, lorsque les deux furent devenus des hommes, Esaü, appelé aussi Édom, vendit son droit d'aînesse

1) xxviii, 11 sqq.
2) *Jug.*, xx, 18, 26 s.; I *Sam.*, x, 3.
3) I *Rois*, xxii, 28 sqq.; II *Rois*, x, 28 s.: *Am.* iii, 14; vii, 10, 13.
4) xii, 8.
5) xiii, 3 s. 14 sqq.

à Jacob pour un plat de lentilles [1]. On voit, par les paroles de l'oracle mentionné, qu'on a en vue deux nations et non deux individus: les Édomites, dont Esaü était le patriarche, et les Israélites ou descendants de Jacob. Aussi les rapports entre les deux peuples nous donnent-ils la clef de la portion de l'histoire patriarcale dont nous nous occupons ici.

Les Édomites étaient les voisins du sud-est des Israélites et parlaient la même langue qu'eux. De là l'idée qu'ils étaient issus d'un même père. Nous apprenons en outre que les Édomites eurent des rois avant les Israélites [2] et qu'ils étaient, par suite, constitués en peuple avant eux. D'où la notice qu'Esaü était l'aîné de Jacob. Mais comme, plus tard, les Édomites furent subjugués par les Israélites [3], notre récit nous explique comment il se fait que le droit d'aînesse passa d'Esaü à Jacob. L'hostilité qui est relevée, dans notre récit et plus loin [4], entre les deux frères, ainsi que leur réconciliation, que la Genèse nous raconte aussi [5], reflètent également les rapports entre le peuple d'Édom et celui d'Israël. L'histoire prouve que ces peuples voisins étaient souvent des ennemis, mais que leur réconciliation et les rapports de bon voisinage entre eux étaient parfois très désirables. De là à la fois les traits d'hostilité entre les deux patriarches et leur réconciliation fraternelle.

L'un des points les plus importants, ici, est assurément celui qui nous dit qu'Esaü, après sa réconciliation avec Jacob, prit tout ce qu'il avait acquis dans le pays de Canaan et alla s'installer dans la montagne de Séir [6]. Le but incontestable de ce fragment est d'établir que les descendants d'Esaü, les Édomites, doivent considérer le pays situé au sud-est de la Palestine comme leur domaine propre et le pays de Canaan comme la propriété des descendants de Jacob.

1) xxv, 21-34.
2) xxxvi, 31 ; *Nomb.* xx, 14.
3) II, *Sam.* viii, 14.
4) xxvii, 41 sqq.
5) xxxiii.
6) xxxvi, 6-8 ; xxxiii, 16.

Dans le morceau qui rapporte la bénédiction donnée par Isaac à ses deux fils [1], on est choqué de voir que Jacob a pu obtenir effectivement la bénédiction que son père avait destinée à Ésaü. On se demande pourquoi Isaac maintint sa bénédiction à Jacob, après la découverte de la fraude indigne dont celui-ci avait usé pour se l'attirer, et surtout comment Dieu a pu lui donner son approbation et la sanctionner par les faits. Eh bien, cela s'explique fort naturellement par la supposition que ce récit n'est que le reflet de l'histoire postérieure. Celle-ci nous apprend que les Israélites habitaient un pays fertile, tandis que les Édomites, installés au nord du désert de l'Arabie, vivaient du produit de la chasse et de la guerre. Elle nous apprend encore que les derniers furent d'abord subjugués par les premiers, comme nous l'avons déjà dit, mais qu'ils s'affranchirent après coup de leur domination [2]. C'est en vue d'expliquer théocratiquement ces circonstances qu'est formulée la bénédiction d'Isaac. On n'a en effet qu'à jeter un coup d'œil sur cette bénédiction, d'un côté, et sur la situation géographique et les rapports politiques des deux peuples, de l'autre, pour voir que celle-là fut inspirée par ceux-ci.

Les rapports entre les patriarches et la Mésopotamie méritent aussi d'attirer notre attention. C'est de là qu'Abraham vient dans le pays de Canaan [3]. C'est de là et parmi les parents de sa famille qu'il fait chercher une femme pour Isaac [4], et c'est là encore que Jacob cherche ses femmes et vit même longtemps auprès de son beau-père Laban [5]. Ces notices ont évidemment pour base la parenté réelle qui existait entre les Israélites et les habitants de la Mésopotamie. Elles pourraient avoir eu pour but spécial de cimenter l'union des Israélites et des Syriens, soit après que David eut soumis les derniers et les eut rattachés à son royaume [6],

1) xxvii, 1-45.
2) II *Rois*, viii, 20.
3) xii, 1, 4.
4) xxiv, 1 sqq.
5) xxviii sqq.
6) II *Sam.*, viii, 3 sqq.

soit au moment où la Syrie et le royaume d'Israel formèrent une alliance offensive contre Juda[1]. En disant qu'Isaac et Jacob ne prirent pas de femmes cananéennes, on veut en outre inculquer aux Israélites le principe qu'on rencontre souvent dans l'Ancien Testament et d'après lequel ils ne devaient pas traiter alliance avec les Cananéens ni contracter mariage avec eux. Il ne faut pas non plus perdre de vue que les Hébreux ont envahi le pays de Canaan par la frontière orientale et qu'avant la conquête ils ont probablement habité longtemps le pays situé au delà du Jourdain; quelques-unes de leurs tribus s'y sont même installées définitivement. Ils avaient, par suite, déjà anciennement, des rapports inévitables avec les peuplades des régions de la Syrie et des parties méridionales de la Mésopotamie. Plus d'une tribu de ces peuples voisins et parents de langue, de race et de religion, se sera jointe à eux. Or une tribu plus faible qui se joint à une autre et qui joue, vis-à-vis d'elle, un rôle subordonné est, dans l'antiquité, présentée quelquefois sous la figure d'une femme, censément la mère de la tribu, qui épouse le père ou patriarche de la tribu prépondérante qui l'absorbe. Sara, Rébecca, Léa et Rachel, et leur union avec les patriarches, signifient donc probablement que certaines tribus syriennes ou mésopotamiennes se sont unies aux tribus hébraïques et ont été absorbées par elles.

Il faut encore dire un mot des rapports entre Jacob et Laban, l'Araméen[2]. On connaît assez le stratagème employé par celui-ci pour que Jacob, après avoir servi sept ans, en vue d'obtenir la main de Rachel, fût obligé d'épouser d'abord Léa et de servir encore une fois sept ans, afin de pouvoir épouser aussi la première[3]. On sait également la ruse à laquelle Jacob eut recours pour s'enrichir au détriment de son beau-père[4]. Les rapports entre eux se gâtèrent ainsi, nous dit-on, en sorte que Jacob quitta furtivement la Mésopotamie, avec ses femmes et tous ses biens[5].

1) *Es.*, VII, II *Rois*, XV, 37.
2) XXXI, 20.
3) XXIX, 15 sqq.
4) XXX, 37 sqq.
5) XXXI, 1 sqq.

Laban marcha à sa poursuite et voulut lui faire rendre compte de sa conduite[1]. Finalement ils traitèrent une alliance et fixèrent la frontière qui devait séparer leur domaine respectif et être respectée par les deux parties contractantes[2]. Nous avons évidemment, dans ces récits, le reflet des rapports qui existèrent, à certains moments, entre les Syriens et les Israélites, des habiletés dont ils usèrent les uns envers les autres pour s'arracher réciproquement toutes sortes d'avantages. Et comme les litiges et les contrats avaient pour objet, non pas des filles à marier ou des troupeaux de brebis à garder, mais l'annexion de contrées et de tribus, il est naturel que le conflit put le mieux être vidé par une délimitation de frontière.

La Genèse rattache intimement à l'histoire d'Abraham celle de Lot, son neveu et le père des Moabites et des Ammonites, qui habitaient le pays situé à l'orient de la Palestine. Le premier prend le second avec lui, en quittant Charan[3]. Il l'emmène en Égypte et l'en ramène[4]. Il le traite avec les plus grands égards, quand des querelles éclatent entre leurs bergers[5]. Il vole à son secours et le délivre d'un grand danger[6]. Il intercède auprès de Dieu en faveur du pays qu'il habite[7], et il réussit à sauver, sinon le pays lui-même, du moins son parent[8]. Tout cela a certainement pour but d'établir ou de maintenir de bons rapports de voisinage entre les Israélites, d'un côté, les Moabites et les Ammonites, de l'autre. Le récit qui présente ces deux derniers peuples comme issus d'un insecte[9], est, au contraire, le produit de la haine des Israélites contre ceux-ci. Nous savons, en effet, que les rapports entre eux furent tantôt bons et tantôt hostiles. Ces sentiments réciproques différents nous expliquent les récits

1) V. 22 sqq.
2) V. 44 sqq.
3) xii, 4 s.
4) xiii, 1.
5) V. 5 sqq.
6) xiv, 12 sqq.
7) xviii, 23 sqq.
8) xix, 29.
9) V. 30 sqq.

de tendance différente que nous venons de relever. La mention, que Lot choisit de préférence le pays de Sodome et de Gomorrhe pour l'habiter, plutôt que le pays de Canaan[1], doit évidemment apprendre aux Ammonites et aux Moabites qu'ils sont tenus de renoncer à tous les droits sur ce dernier pays, comme Dillmann lui-même le reconnaît[2]. Ce savant admet également que le récit qui présente les Ammonites et les Moabites comme issus d'un inceste, est l'expression de l'antipathie que les Israélites éprouvèrent de plus en plus pour Moab-Ammon, à partir de l'époque de Jéhu, et qui se traduit encore dans l'ordonnance législative de Deut. xxiii, 3 sqq[3].

D'après Gen. xxv, 1-6, dont la provenance n'est pas facile à établir, mais qui cadre parfaitement avec ce que nous venons de voir, Abraham, vers la fin de ses jours et après la mort de Sara, prit encore une femme, nommée Kétura et rangée parmi les concubines d'Abraham, et engendra une série de fils qu'il envoya loin d'Isaac, dans le pays d'Orient. Cette notice, invraisemblable en elle-même et inconciliable avec d'autres textes de la Génèse[4], poursuit un but analogue à ceux dont il vient d'être question. Elle repose sur l'idée que les peuplades qui vivaient à l'orient du pays de Canaan et qui parlaient la même langue que les Israélites, descendaient des mêmes ancêtres. Mais, en vue d'attribuer à Israel la supériorité de race et les privilèges sur Canaan, on fait entendre que ces peuples descendent de concubines, comme les Ismaélites, et qu'Abraham, de son vivant déjà, éloigna leurs premiers pères des possessions d'Isaac, c'est-à-dire du pays de Canaan[5]. Cet éloignement, comme celui d'Ismaël et la séparation qui eut lieu entre Abraham et Lot, a certainement encore pour but de montrer que les Israélites seuls ont des droits sur Canaan et non les autres peuples voisins.

Après avoir considéré les récits qui s'occupent principalement des rapports entre Israël et les peuples limitrophes, nous devons

1) xiii, 10 sqq.
2) *Genesis*, 4e éd., p. 214.
3) *Ouv. cité*, p. 260.
4) Comp. surtout xvii, 17.
5) xxv, 5 s.

aussi nous occuper brièvement de ceux qui ont trait aux rapports des différentes tribus entre elles. Ce sont surtout ceux où il est question des femmes et des fils de Jacob.

Pourquoi ce patriarche prend-il deux femmes et deux sœurs, l'une plus âgée qu'il épouse d'abord, et l'autre plus jeune, qu'il épouse ensuite[1]? Ces deux femmes représentent probablement deux tribus différentes, mais parentes, ou deux groupes de tribus qui se sont joints aux Jacobites successivement. Qu'on le remarque bien, les tribus israélites qui portent les noms des fils aînés de Jacob, enfantés par Léa, comme Ruben et Siméon, ne jouent plus, dans les temps historiques, qu'un rôle insignifiant. Mais, étant censées descendre des aînés de Jacob, elles doivent avoir exercé d'abord une influence prépondérante, dont nous n'apprenons toutefois plus rien. Juda, qui a joué un grand rôle, est le fils de l'aînée des deux femmes et il est plus âgé que Joseph, parce que les Judéens ont réussi à s'établir solidement dans le pays de Canaan avant la maison de Joseph, c'est-à-dire avant les tribus d'Ephraïm et de Manassé[2]. Joseph a deux fils, Manassé et Ephraïm, parce que les Joséphites, devenus trop nombreux à un certain moment, se partagèrent en deux tribus distinctes. Ephraïm, le plus jeune fils de Joseph, obtient, par la bénédiction providentielle de Jacob, le droit d'aînesse, qui, en vertu de sa naissance, serait revenu à Manassé[3]. Pourquoi cela? Parce que la tribu d'Ephraïm se trouvait, dans les temps historiques, à la tête des autres tribus du Nord et effaça le rôle que la tribu de Manassé aura joué d'abord. Benjamin est le plus jeune fils de Jacob, parce que la tribu de Benjamin s'est formée la dernière. Joseph et Benjamin sont des frères et celui-là est l'aîné, parce que, primitivement, les Benjaminites faisaient partie de la maison de Joseph[4], dont il est encore question assez tard[5], et qu'ils ne s'en détachèrent que dans la suite, pour former une

1) XXIX, 15 sqq.
2) Voy. *Jug.* I; *Jos.* XVII, 12 sqq.
3) XLVIII, 8 sqq.
4) Voy. II *Sam.* XIX, 16-20.
5) I *Rois*, XI, 28.

tribu indépendante. Que signifient les servantes de Léa et de Rachel, qu'elles donnent comme concubines à Jacob, pour en avoir des fils[1]? Un certain nombre de tribus israélites n'ont joué qu'un rôle subordonné, comparativement aux autres. Eh bien, ce sont en général celles dont les pères doivent être nés de ces concubines.

Arrêtons-nous encore spécialement à l'histoire de Joseph, qui est autant mise en relief que celle des trois grands patriarches. Considérons d'abord Gen. XLII, où nous voyons ce patriarche à la tête de tout le royaume d'Égypte et ses frères qui se rendent auprès de lui pour chercher du blé. Ce chapitre soulève plusieurs questions. Comment se fait-il que Joseph n'ait pas fait dire à son père qu'il était encore en vie, alors que cela lui aurait été si facile, une fois qu'il était le plus grand dignitaire de l'Égypte, après Pharaon ? Comment peut-il vendre personnellement à tout le monde la grande provision de blé amassé, bien qu'on vienne en chercher de toutes les contrées de l'Égypte et des pays environnants? Pourquoi chacun des fils de Jacob ne vient-il qu'avec un seul sac, alors qu'ils ont à faire une provision pour leur grande famille, et pourquoi tous viennent-ils pour n'emporter qu'une si petite quantité de blé? Pourquoi donnent-ils à manger de celui-ci à leurs bêtes et diminuent-ils ainsi, en route déjà, leur provision, par avance trop insuffisante, semble-t-il ? Il est vrai, un seul ouvre son sac. Mais dès lors on se demande comment les autres ont fait pour nourrir leur bête, si l'on était réduit à les nourrir de blé. A toutes ces questions il faut répondre que nous avons devant nous de la poésie naïve et populaire, et non de l'histoire. Ce qui le prouve le mieux, c'est qu'en faisant entendre que le manque de récolte réduisit les patriarches à la famine, nos récits supposent qu'ils étaient agriculteurs et vivaient des produits de la terre, ce qui ne fut le cas que lorsque le peuple d'Israël habita le pays de Canaan. L'argent que les fils de Jacob sont censés porter avec eux pour payer le blé est, comme le trait

1) *Gen.* XXX, 1 sqq.

précédent, une preuve que l'auteur de notre récit était dominé par la situation historique des temps postérieurs.

A ce résultat négatif, y a-t-il moyen de joindre une explication positive de l'histoire de Joseph? Oui, quant aux traits essentiels. Le rôle qui est assigné à Joseph dans l'empire égyptien et son mariage avec une Égyptienne[1], ainsi que l'accueil bienveillant que Jacob et toute sa famille reçoivent dans ce pays[2], semblent avoir été inspirés par les bons rapports qui existèrent, à certains moments et dès le règne de Salomon, entre Israël et l'Égypte. Comme base historique de ces récits, il faut en outre admettre, d'après ce que nous verrons dans la suite, le séjour de quelques tribus israélites dans ce pays et l'absorption de quelques éléments égyptiens par ces tribus[3], plus particulièrement par celle de Joseph.

Les péripéties poétiques et dramatiques de la vie de Joseph et les rapports entre lui et ses frères sont en somme faciles à déchiffrer. Ce patriarche nous apparaît comme le grand bienfaiteur et même le sauveur de ses frères. Il acquiert ainsi les plus grands droits à leur reconnaissance. La dignité quasi royale à laquelle il s'élève par sa sagesse et ses vertus préfigure celle qui doit revenir à sa tribu. Le dénouement de son histoire, préparé par les songes de sa jeunesse[4], est cette parole de la fin : « Les frères vinrent eux-même se prosterner devant lui et lui dirent : Nous sommes tes serviteurs[5]. » C'est là, en même temps, le principal but de cette histoire. Elle tend à montrer que tout Israël doit se soumettre humblement à Joseph-Ephraïm, que l'hégémonie sur tout le peuple lui revient. C'était là assurément la prétention de cette principale maison du royaume du Nord. Il ne faut pas, en effet, perdre de vue que les parties de la Genèse qui s'étendent le plus sur Joseph et où nous trouvons la base du point de vue que nous venons de développer, sont principalement

1) XLI, 45
2) XLVI.
3) *Ex.* XII, 38 ; *Nom.* XI, 4.
4) XXXVII, 5 sqq.
5) L, 18.

empruntées à la source élohiste, qui est de provenance éphraïmite. D'après ce que nous venons de voir, nous nous expliquons sans peine pourquoi tous les frères de Joseph, Benjamin y compris, durent venir en Égypte: tous devaient contracter des obligations envers Joseph, contempler sa gloire et prendre, vis-à-vis de lui, l'humble rôle de serviteurs.

Dans cette espèce de tragédie, le rôle assigné à Benjamin est particulièrement intéressant et montre clairement que nos récits ne sont que le reflet de l'histoire postérieure. Ainsi Benjamin est doublement le frère de Joseph, et par le père et par la mère. Joseph lui témoigne aussi une affection particulière et se préoccupe vivement de son sort. Il est touché jusqu'aux larmes, en le revoyant en Égypte[1]. Il lui accorde toutes sortes de distinctions[2]. Quand il se fait connaître à ses frères, il commence par se jeter au cou de Benjamin, en pleurant[3]. Mais, d'un autre côté, Juda témoigne aussi le plus vif intérêt à ce jeune frère et se montre disposé à subir l'esclavage à sa place[4]. Eh bien, cette histoire de famille est tout simplement le reflet poétique des efforts que firent plus tard le royaume de Joseph-Ephraïm et celui de Juda, pour avoir chacun de son côté la tribu de Benjamin, située entre les deux[5]. Celle-ci fut si bien tiraillée et du côté judéen et du côté éphraïmite qu'elle finit par être partagée en deux parties, dont l'une fut rattachée au royaume du Sud et lui fournit Jérusalem, sa capitale[6], tandis que l'autre fut incorporée au royaume du Nord et lui légua l'important lieu de culte Béthel[7]. Il ne sera pas hors de propos de faire observer que les traits d'affection particulière de Joseph pour Benjamin se rencontrent principalement dans la source élohiste et éphraïmite, et que l'intérêt porté par Juda à Benjamin n'est mentionné que dans le document jahviste et probablement judéen. C'est une preuve de

1) XLIII, 29 s.
2) V. 34.
3) XLV, 14.
4) XLIV, 18-34.
5) Bernstein, *Ursprung der Sagen von Abraham, Isaac u. Jacob*, p. 61 s.; Seinecke, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 63 s.,
6) Jos, XVIII, 27.
7) V. 22.

plus que ces sources ont un caractère tendancieux, qu'elles développent un thème, plutôt que de raconter de l'histoire.

III.

Les récits du document jahviste.

Il va de soi que nous ne nous occuperons plus des récits du document jahviste que nous avons pris en considération dans le précédent paragraphe, à moins qu'ils n'offrent des traits particuliers, servant à caractériser la source à laquelle ils sont empruntés. Il a déjà été dit que cette source se distingue tout d'abord de la source élohiste par le fait qu'elle remonte jusqu'à l'origine des choses. Il faut noter en outre que ses premiers récits, où il est principalement question de la création du monde, du paradis et de la chute, de Caïn et d'Abel, du déluge et de Noé, de la tour de Babel et de la confusion des langues, trouvent leurs parallèles dans la tradition d'autres peuples de l'antiquité et, plus particulièrement, dans celle de l'Assyrie, où il faut probablement chercher leur commune origine [1]. Nous ne nous proposons pas de mettre en lumière la ressemblance ou la différence entre la tradition biblique et les autres. Nous renvoyons pour cela aux ouvrages spéciaux et particulièrement aux *Origines de l'Histoire* de Lenormant. Nous porterons de préférence notre attention sur le cachet particulier que l'auteur sacré a imprimé à ces traditions d'origine étrangère.

Le but principal que le jahviste poursuit dans la première partie de la Genèse, est très apparent. Voici les pensées dominantes qui s'y expriment : Adam, créé par Dieu et en vue duquel tout le reste est appelé à l'existence, est d'abord innocent et heureux [2] ; lui et Ève se font chasser du paradis et attirent tous les maux de la vie sur l'humanité, en se laissant séduire par le

1) Voy. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Berose* et *Les Origines de l'histoire* ; Georges Smith, *La Genèse chaldaïque* ; Schrader, *Die Keilinschriften u. das A. T.*, 2e éd., p. 1, sqq. ; Dillmann, *Genesis*, à Gen. I sqq. : Ledrain, *Histoire d'Israël*, Appendice.

2) II, 4b-25.

serpent et en transgressant la volonté de Dieu[1]; le péché ne fait que s'aggraver parmi leur postérité, leur fils aîné déjà se laissant aller au fratricide[2]; toute la postérité de Caïn est une race profane et méchante[3]; la famille pieuse de Seth se distingue de cette race pervertie, ce qui est une consolation précieuse, au milieu de toutes les fatigues et de tout le travail pénible de la terre maudite[4]; la corruption atteint son comble du temps de Noé et provoque le châtiment universel du déluge[5]; parmi les descendants de Noé, les Chamites ou Cananéens se distinguent par leur dépravation[6]; toute l'humanité nouvelle commet un grand forfait par la construction de la tour de Babel et s'attire le châtiment de la confusion des langues[7]; Jahvé y choisit Abraham, pour le bénir d'une manière particulière et en faire une grande nation élue[8]. On voit, par ces quelques traits, la tendance doctrinaire de ce document, dont nous trouverons d'autres preuves dans la suite. On remarquera aussi qu'il a été inspiré par le sombre et sévère prophétisme israélite, porté avant tout à relever la culpabilité des hommes et à leur annoncer les châtiments divins. Entrons maintenant dans quelques détails, au sujet de plusieurs de ces récits.

De tout temps on a remarqué qu'en voulant prendre le morceau qui parle de Caïn et d'Abel au pied de la lettre et comme un récit historique, on se heurte contre des difficultés insurmontables. Ainsi Caïn, après avoir tué son frère Abel, a peur qu'on ne le tue partout où il ira, bien qu'outre lui et ses parents il n'y ait encore personne au monde; et, après avoir quitté ceux-ci, il se rend dans le pays de Nod, où il prend une femme et construit une ville[9]. Où donc a-t-il pris cette femme et pour quels habitants

1) III.
2) IV, 1-16.
3) V. 17-24.
4) V. 25 s.; V, 29.
5) VI-VIII.
6) IX, 18-27.
7) XI, 1-9.
8) XII sqq.
9) IV, 14 sqq

a-t-il construit la ville? Comment aussi se fait-il que les deux aînés du premier couple humain aient déjà chacun une profession distincte et bien déterminée, l'un nous étant présenté comme un berger et l'autre comme un agriculteur[1]? Toutes ces difficultés disparaissent, ou à peu près, quand on saisit le sens primitif de notre récit, qui est grandement effacé dans sa teneur actuelle. A ce point de vue, les deux frères en question ne sont pas des personnages historiques, mais les représentants des deux principales branches de la famille humaine dans l'antiquité, les pâtres nomades et les agriculteurs sédentaires. Dans les anciens temps, il existait généralement une profonde antipathie entre les uns et les autres, parce que la première de ces situations économiques précéda partout la seconde et que celle-ci tendait ensuite à remplacer celle-là. C'étaient là deux positions sociales rivales, qui s'excluaient l'une l'autre et se combattaient réciproquement. Ce phénomène se produisit aussi parmi les Hébreux et se reflète dans notre texte.

Qu'on veuille bien observer qu'au point de vue hébreu la culture de la terre, à la sueur du front, est considérée comme la punition de la désobéissance du premier couple humain[2]. Nous avons ici la conception du pâtre, qui considère sa profession comme l'idéal et comme seule conforme à la volonté de Dieu, tandis que l'agriculture lui apparaît comme un état de chute. qui est venu déranger le plan primitif de Dieu et qui n'est que le résultat d'une malédiction divine. Cette manière de voir. exprimée par le jahviste dans le récit de la chute, il la reproduit, sous une nouvelle forme, dans le chapitre suivant. D'après lui, Abel, le berger, est agréable à Dieu: Caïn, l'agriculteur, est au contraire un méchant, dont Dieu désapprouve le sacrifice[3]. Puis il faut remarquer que le laboureur tue le pâtre, qu'il construit une ville et qu'il devient le père d'une génération d'artisans[4]. Cela veut dire que l'agriculture, la vie sédentaire, ainsi que les arts

1) V. 2.
2) III, 17-19.
3) IV, 2 sqq.
4) V. 8, 17, 21 s.

et métiers, qui en sont inséparables, mettent fin à la vie nomade et pastorale. Mais cela paraît déplorable aux yeux de l'auteur sacré. Toutes ses sympathies sont pour le pieux berger, tandis que Caïn, le premier laboureur et constructeur d'une ville, est présenté par lui comme un vrai criminel, digne de la réprobation universelle. Si le récit de la chute implique l'idée que l'état d'innocence de l'enfant est préférable à l'âge de raison, inséparable de toutes sortes de mauvaises passions et du péché qui en résulte[1], il renferme aussi, de même que le morceau suivant, cette pensée que les travaux de l'agriculture sont une malédiction divine et contraires à la volonté du Créateur.

Une preuve évidente que, pour certains Israélites, la vie nomade et pastorale était un article de foi, nous est fournie par l'exemple de la maison des Récabites, qui, du temps de Jérémie encore, continuait à observer pieusement la règle de conduite suivante, établie autrefois par leur père : « Vous ne boirez jamais de vin, ni vous ni vos fils, et vous ne bâtirez point de maisons; vous ne sèmerez aucune semence, vous ne planterez point de vignes et vous n'en posséderez point; mais vous habiterez sous des tentes toute votre vie, afin que vous viviez longtemps dans le pays ou vous êtes étrangers[2]. » Les Récabites ayant aussi été, d'ancienne date, de zélés partisans du jahvisme[3], il faut en conclure que les Israélites rigides et étroits croyaient que la fidélité envers leur Dieu et leurs ancêtres exigeait qu'on donnât la préférence à la vie nomade et pastorale, au lieu de se livrer à l'agriculture et à la vie sédentaire. Et ce point de vue trouve son explication naturelle, non seulement dans le fait général que la vie pastorale précède partout la vie agricole et s'impose, par son ancienneté, à la piété, tandis que la dernière apparaît comme une innovation impie, — mais encore dans cette circonstance historique, que les Israélites, primitivement des nomades, ne sont devenus des agriculteurs sédentaires qu'après leur éta-

1) Voyez notre *Théol. de l'A.-T.*, p. 174 s.
2) *Jér.* xxxv, 6 sqq.
3) II, *Rois*, x, 15s.

blissement dans le pays de Canaan et qu'ils ont dû apprendre des indigènes l'art de cultiver la terre, de planter la vigne et de construire des villes. Aux yeux des puritains, cet art avait donc, par son origine, un caractère cananéen, étranger et païen. Dès lors il devait leur être antipathique, comme tout ce qui était d'origine cananéenne. Nous savons assez que les auteurs sacrés ne cessent d'inculquer à Israël la nécessité d'exterminer tout ce qui a une telle origine. La civilisation qui se présentait à eux dans leur nouvelle patrie leur paraissait suspecte et synonyme d'idolâtrie, d'infidélité envers Jahvé et envers les pères, envers la foi et les vénérables usages de ceux-ci.

Un morceau jahviste que nous trouvons un peu plus loin semble avoir été inspiré par une pensée analogue, c'est Gén. IX, 20-27. Nous y apprenons que Noé commença à planter la vigne; qu'il s'enivra, en buvant du vin, et découvrit sa nudité; que Cham, père de Chanaan, voyant cela, le rapporta à ses frères; que ceux-ci couvrirent la nudité de leur père de la manière la plus discrète; que Noé, apprenant ce qui s'était passé, maudit Canaan et le voua à l'esclavage de ses frères, tandis qu'il forma le vœu que Dieu étende les possessions de Japhet et que celui-ci habite dans les tentes de Sem. Ce récit ne veut assurément pas plaider la cause de la viticulture, mais plutôt la discréditer, en en montrant les fâcheuses conséquences. Aussi la bénédiction paternelle, qui, suivant l'opinion des anciens, se transformait en bénédiction divine, est-elle pour les habitants des tentes, pour les nomades Sem et Japhet, non pour Canaan, le représentant des habitants des villes, ainsi que des agriculteurs et des viticulteurs.

La malédiction de Canaan est d'ailleurs encore intéressante à un autre point de vue et trahit une préoccupation que nous rencontrons dans toutes les sources de la Genèse, celle d'assurer à Israël la libre et légitime possession de la Palestine contre tous les prétendants quelconques. Or le premier des prétendants était naturellement la population indigène et cananéenne. C'est à elle que les Israélites ont dû enlever le pays. Ils y ont réussi à la suite de longues luttes et sont parvenus à réduire en esclavage

ceux des Cananéens qu'ils n'ont pas exterminés. C'est cet état de choses que la bénédiction promise à Sem et la malédiction prononcée contre Canaan doivent sanctionner ; elles doivent autoriser Israël, issu de Sem, à dominer sur les Cananéens, descendants de Cham, et à les réduire même en esclavage.

Si nous passons à une série d'autres traits ou de récits du document jahviste qui n'ont pas encore été mentionnés, ainsi qu'aux textes parallèles, nous voyons que Dieu adressa, dès sa vocation et plusieurs fois dans la suite, à Abraham et aux autres patriarches, la promesse qu'ils deviendraient une grande nation et que leur postérité posséderait le pays de Canaan [1]. Cette promesse réitérée devait surtout inspirer de la confiance aux Israélites, dans les moments souvent difficiles de leur histoire, où ils avaient à lutter soit pour conquérir ce pays sur la population indigène, soit pour le défendre contre les agressions des peuples voisins et ennemis. C'était aussi une justification de la conquête du point de vue théocratique. Plusieurs de ces promesses trahissent clairement leur provenance postérieure. Des paroles comme Gen. XIII,17 et XV,18 ne datent assurément que de l'époque où les Israélites occupaient toute la Palestine et avaient même étendu les frontières de leur pays depuis le fleuve de l'Égypte jusqu'à l'Euphrate, ce qui n'eut pas lieu avant l'époque de David. D'autres, comme XVII,16, ne furent pas conçues avant l'existence de la royauté en Israël. Les prophètes annoncent fréquemment à leur peuple de grandes bénédictions divines et surtout un accroissement prodigieux [2]. Comment, se disait-on, Dieu n'aurait-il pas fait des promesses du même genre aux ancêtres, surtout au premier père du peuple, avec lequel il vivait sur un pied si familier [3] et qui était un vrai prophète [4]?

Arrivé de la Mésopotamie dans le pays de Canaan, Abraham, nous dit le narrateur jahviste, le parcourut jusqu'à Sichem, où

1) XII, 2 s. 7 ; XIII, 14-17 ; XV, 5, 18 sqq. : XVII, 4, 8, 16 : XVIII, 18 ; XXII, 17 s. ; XXVI, 3 s. ; XXVIII, 13 s. : XLVI, 3.

2) *Os.* II, 1 : *Es.* X, 22 ; *Jér.* XXXIII, 22 : etc.

3) *Gen.* XVIII, 17.

4) XX, 7.

il éleva un autel à Jahvé, qui lui apparut et lui parla[1]. Nous avons déjà rencontré des traits analogues dans le précédent paragraphe et nous avons vu que, d'après nos récits, les patriarches se sont principalement arrêtés et ont élevé des autels aux endroits qui furent, dans la suite, des lieux saints ou, sous d'autres rapports, des localités remarquables. Or Sichem joua, dans l'ancienne histoire d'Israël, un grand rôle politique et religieux[2]. Voilà pourquoi on tenait à lui imprimer un caractère sacré. C'est là le but évident de la notice en question.

D'après le même narrateur, une famine oblige Abraham à se rendre en Égypte; Sara se voit mandée dans la maison de Pharaon pour lui servir de femme, en même temps qu'Abraham, qui se fait passer pour son frère, est comblé de richesses; de grandes plaies qui frappent le roi le portent toutefois à restituer Sara à son mari; enfin ils sont renvoyés ensemble d'Égypte avec tout leur avoir[3]. On est frappé du parallélisme qui existe entre ce récit et celui qui raconte plus loin, dans la Genèse et l'Exode, que les enfants d'Israël descendirent aussi en Égypte, pour échapper à la famine, qu'ils ne se mêlèrent pas non plus aux Égyptiens, qu'ils y prospérèrent beaucoup et qu'ils furent renvoyés par Pharaon, à cause des plaies dont lui et son peuple furent frappés par Dieu. Le lecteur aura remarqué un autre parallélisme, celui qui existe entre ce morceau et les deux récits semblables que nous avons rencontrés dans Gen. xx,1sqq. et xxvi,1sqq. Il est évident qu'à la base des trois textes il y a un même thème, que la tradition populaire a varié de différentes manières. Il est également certain que le récit dont nous venons de nous occuper est le moins primitif des trois et que le double parallélisme qu'on y constate est plutôt le produit de la réflexion que d'une tradition naïve et spontanée.

Abraham, ayant parcouru tout le pays qui est situé entre l'Euphrate et l'Égypte, a donc pris en quelque sorte possession

1) xii, 6 s.
2) *Jos.* xxiv, 1 s. 25; *Jug.* ix, 6. 46; I *Rois* xii, 1.
3) xii, 10-20.

de toute l'étendue du royaume israélite, au moment de son apogée sous David. On voit par Gen. XIII, 17 que nos récits accordent une grande importance au fait, qu'Abraham a parcouru le pays dans sa longueur et dans sa largeur et que cela semble constituer, pour ses descendants, le droit de le posséder.

D'après le jahviste, Abraham vint aussi s'établir parmi les chênes de Mamré, près d'Hébron, où il bâtit un autel à Jahvé[1]. Mais suivant le jahviste comme d'après le document sacerdotal, il n'y fit pas seulement un séjour passager, comme à Sichem et à Béthel; il s'y établit, au contraire, d'une manière définitive et y trouva, ainsi que Sara, sa sépulture[2]. Ce dernier document rapporte même qu'il acquit celle-ci à prix d'argent et selon toutes les règles du droit[3]. Plus loin, on nous dit que Jacob, en revenant de Paddan-Aram, acheta, à prix d'argent, un champ à Sichem[4]. Ces acquisitions d'un genre si moderne prouvent clairement que nous ne nous trouvons pas réellement à l'époque patriarcale ni sur un terrain vraiment historique. Nos récits ne racontent en effet pas de l'histoire, mais soutiennent une thèse juridique. Si, précédemment, nous avons trouvé, dans les promesses divines, la justification théocratique de la conquête de Canaan par les Israélites, nous en trouvons ici une justification du point de vue du droit. Il faut remarquer en outre qu'Abraham acquiert une propriété à Hébron, qui ne fut pas seulement un lieu saint[5], mais encore la résidence de David, pendant les premières années de son règne[6]. Si Béthel, Beerschéba et Sichem méritaient d'obtenir la consécration patriarcale, ainsi que nous l'avons vu, une ville comme Hébron devait nécessairement jouir du même avantage.

L'occupation de Canaan par les descendants d'Abraham, justifiée du point de vue théocratique et du point de vue juridique,

1) XIII, 18.
2) XIV, 13; XVIII, 1; XXIII, 1 sqq.; XXV, 9 s.
3) XXIII.
4) XXXIII, 18 s.
5) II *Sam.* V, 3; XV, 7 sqq.
6) II *Sam.* II, 1 sqq.; V, 5.

trouve un nouveau point d'appui dans le chapitre XIV de la Genèse. On nous raconte ici qu'une partie de ce pays et les régions avoisinantes furent conquises par plusieurs rois coalisés et qu'Abraham reconquit tout le terrain perdu, en infligeant aux vainqueurs une grande défaite. N'était-ce pas là, de la part de celui-ci, acquérir pour les descendants le droit d'occupation et de propriété par un haut fait d'armes?

A la fin de ce chapitre, se trouve une autre notice qui mérite d'être relevée[1]. Il y est question d'un roi de Salem, c'est-à-dire de Jérusalem[2], nommé Melchisédek, ce qui signifie roi de justice, qui est prêtre du Dieu Très-Haut, qui bénit Abraham au nom de ce Dieu et auquel le patriarche donne la dîme de tout ce qu'il possède. Ce roi et prêtre est évidemment le type du roi théocratique, roi et prêtre à la fois, comme l'étaient David et d'autres anciens rois d'Israël. Abraham, en lui rendant hommage, apprend à Israël ses obligations envers la royauté davidique et aussi envers le sacerdoce de Jérusalem.

Au chapitre XV est relatée l'alliance solennelle que Jahvé fit avec Abraham pour l'assurer qu'il aurait un fils et que sa postérité occuperait le pays de Canaan depuis le fleuve d'Égypte jusqu'à l'Euphrate. Comme l'histoire des patriarches n'est, en grande partie, qu'une préfiguration de l'histoire postérieure du peuple d'Israel ou, plus exactement, le simple reflet de cette histoire, il est naturel qu'on y ait sanctionné aussi le pacte fondamental qui unissait Jahvé et son peuple. Au chapitre XVII se trouve un récit tout à fait parallèle, emprunté à la source sacerdotale et où l'alliance traitée par Dieu avec Abraham est rattachée à l'institution de la circoncision, ce sacrement initial des Israélites.

Nous pouvons arrêter ici l'étude spéciale des récits du document jahviste et des récits connexes ou similaires, parce que la plupart des autres morceaux qui en font partie ont déjà été pris en considération ou le seront encore.

1) V. 18 sqq.
2) *Ps.* LXXVI, 3.

IV

Les récits du document sacerdotal.

Quand on considère de près les récits du document sacerdotal, on se convainc sans peine qu'ils ont pour base les sources plus anciennes, qu'ils n'y ajoutent pas beaucoup d'éléments nouveaux, mais y apportent simplement toutes sortes de modifications et les enferment dans un cadre systématique, qu'ils ne sont pas le produit de la tradition populaire, mais de la réflexion. Si le document jahviste déjà a une certaine tendance théorique, comparativemement à la source élohiste, le document sacerdotal est purement théorique. Nous dirions volontiers qu'il nous offre de la dogmatique sous la forme historique.

Cette assertion trouve déjà sa confirmation dans le récit de la création[1]. C'est un simple texte parallèle au morceau qui le suit immédiatement[2]. Mais quelle différence entre les deux! Dans celui-ci, évidemment beaucoup plus ancien, s'exprime un point de vue religieux tout élémentaire. Dieu y forme l'homme de la poussière de la terre, à l'instar d'un autre artiste, et il l'anime, en soufflant dans ses narines[3]. De même la femme est formée d'une côte, enlevée à l'homme pendant son sommeil[4]. Dans le nouveau récit, tout se passe d'une manière beaucoup plus grandiose et plus digne de Dieu. Celui-ci n'a qu'à parler, pour que tout existe instantanément. C'est beaucoup plus majestueux, mais cela trahit aussi la réflexion et une notion de Dieu plus spiritualiste.

La tendance sacerdotale ne se remarque pas moins, dès ce premier morceau. Quel est au fond le but vers lequel tend tout notre récit? Ce n'est pas le simple intérêt de la création; c'est bien plutôt l'institution de la semaine avec le sabbat juif. L'œuvre

1) I, 1-II, 4a.
2) II, 4b sqq.
3) V. 7.
4) V. 21 s.

de la création s'accomplit en effet exactement en six jours. Tout le récit se termine par cette parole, qui en indique nettement le but essentiel : « Dieu acheva au septième jour son œuvre qu'il avait faite ; et il se reposa au septième jour de toute son œuvre. Dieu bénit le septième jour et il le sanctifia, parce que, en ce jour, il se reposa de toute son œuvre qu'il avait créée. » Libre, après cela, à beaucoup de théologiens et à certains savants, plus théologiens que savants, de transformer les sept jours de notre récit en autant de périodes et de chercher à y découvrir les grandes révolutions géologiques qui se sont passées successivement sur notre globe, avant qu'il arrivât à l'état actuel, — pour nous, nous sommes convaincu que l'auteur sacré n'avait pas l'ombre de ces conceptions toutes modernes. Ce qui le préoccupait avant tout, c'était le désir de donner au sabbat juif un caractère particulièrement sacré, en le présentant comme la première des institutions divines, qui remonte jusqu'à la création et à laquelle Dieu lui-même se soumit respectueusement[1].

Après la création, notre document ne nous apprend rien sur les premiers hommes, mais nous fournit aussitôt une généalogie, qui nous fait connaître les descendants d'Adam jusqu'à Noé et l'âge exact qu'ils atteignirent[2]. Les chiffres nombreux et précis que ce document fournit, ici et ailleurs, ont longtemps imposé au monde savant et ont été considérés comme une preuve d'historicité. C'est là une erreur. Notre auteur n'est qu'un théoricien, qui a plutôt l'esprit mathématique que le sens historique. Il est facile de se convaincre que les chiffres qu'il nous fournit sont en général purement fictifs[3]. Montrons-le par quelques exemples empruntés à la Genèse. Notre auteur assigne exactement dix générations à la période qui s'écoula d'Adam à Noé[4] et juste le même nombre de générations à celle qui va de Sem, fils de Noé, à Abraham[5]. D'après lui, Noé eut trois fils, dont sortirent

1) Comp. notre *Théol. de l'A. T.*, p. 114 sqq.
2) v.
3) Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des A. T.*, p. 110 sqq.
4) v.
5) xi, 10-26.

soixante-dix tribus ou nations [1]; Térach eut également trois fils [2] qui donnèrent naissance à soixante-dix peuples ou tribus [3]; enfin, le nombre des membres de la famille de Jacob qui descendirent en Égypte fut encore de soixante-dix [4]. De même Nachor, le frère d'Abraham, eut douze fils [5]; Ismaël, son fils, en eut douze [6]; et Jacob, son petit-fils, en eut aussi douze [7]. D'après les textes cités, ces chiffres ne se trouvent pas exclusivement, mais principalement, dans le document sacerdotal; d'où il faut conclure que l'auteur y a étendu à tous les cas semblables les chiffres que les sources plus anciennes ne fournissaient que touchant quelques cas isolés. Et voilà pourquoi la plupart de ces chiffres ne reposent pas sur les faits, mais sont le produit de l'esprit systématique de notre auteur.

Si nous reprenons le fil de nos récits où nous les avons laissés tout à l'heure, nous voyons que le document sacerdotal, après la première généalogie, nous fournit un récit du déluge, qui forme un parallèle avec le récit plus ancien. La comparaison entre les deux n'est pas sans intérêt.

D'après le récit jahviste, Noé fut chargé par Dieu de prendre dans l'arche sept couples des animaux purs et une seule paire des autres animaux [8]. Le document sacerdotal, au contraire, ne fait pas de distinction entre animaux purs et animaux impurs [9], et cela en vertu de l'un des principes essentiels de ses théories lévitiques. Le point de vue dominant de ce document est, en effet, que les cérémonies légales du culte israélite ne furent révélées par Dieu qu'à Moïse. Voilà pourquoi il ne pouvait pas admettre que du temps de Noé déjà on sût distinguer entre animaux purs et animaux impurs. Pour cette même raison, il ne raconte jamais,

1) x.
2) xi, 27.
3) Nöldeke, *ouv. cité*, p. 17.
4) *Gen.* xlvi, 27.
5) xxii, 20-24.
6) xvii, 20; xxv, 12-16.
7) xxxv, 22b-26.
8) vii, 2, 8; viii, 20.
9) vi, 19; vii, 16a.

comme les autres sources, que les patriarches offrirent des sacrifices partout où ils s'installèrent. Il partit du dogme qui ne fut introduit en Israël qu'à l'époque de Josias, qui ne prévalut même complètement qu'après l'exil et qui prétend qu'on ne peut légitimement offrir des sacrifices qu'au seul sanctuaire établi par Dieu[1]. On remarquera encore ici la fiction, qui méconnaît complètement l'histoire ; car celle-ci nous apprend que, dès la haute antiquité, les hommes se sont livrés au culte, plus particulièrement à l'offrande de sacrifices, et cela de la manière la plus spontanée.

L'ancien récit fixe à quarante jours le temps pendant lequel la pluie tomba[2] et il fait entendre que, au bout de plusieurs fois sept jours, la terre était de nouveau sèche[3]. Nous avons là les chiffres habituels de la bible hébraïque, ceux de quarante et de sept y revenant à chaque instant et se trahissant ainsi comme des chiffres purement conventionnels. Le document sacerdotal les modifie, les exagère et donne à son récit un tour plus compliqué et plus systématique. D'après lui, le déluge commença au moment où Noé avait six cents ans[4] et se termina juste un an après[5]. Les eaux mirent cent cinquante jours à grossir et exactement le même laps de temps à diminuer[6]. Ce document indique aussi les dimensions de l'arche de Noé ; il dit que la longueur en fut de 300 coudées, la largeur de 50 et la hauteur de 30[7]. Il rapporte même que les eaux s'élevèrent de 15 coudées au-dessus des montagnes[8]. Noé, dans cette calamité, se serait-il donc préoccupé de l'élévation exacte de l'eau et aurait-il jeté le fil à plomb pour la mesurer ? Non ; en ceci, comme en toutes choses, notre auteur s'est laissé guider par son penchant à tout systématiser : il fixa la hauteur

1) Voy. notre *Theol. de l A. T.*, p. 160 sqq., 248 sqq.
2) VII, 4. 12. 17 ; VIII, 6.
3) VIII, 6-12.
4) VII, 6.
5) VIII, 13a.
6) VII, 24 ; VIII, 8.
7) VI, 15.
8) VII, 20.

de l'eau au-dessus des montagnes à 15 coudées, parce qu'il en avait donné le double à la hauteur de l'arche. Mais, par ces chiffres précis, il prouve d'une manière évidente qu'il n'avait pas le sens de la réalité; car, autrement, il se serait demandé comment Noé a pu loger, dans l'arche aux dimensions indiquées, un couple de toutes les espèces animales, ainsi que le fourrage nécessaire pour nourrir, pendant un an, ce grand nombre d'animaux, ou comment il se fait qu'ils n'y aient pas été étouffés et ne se soient pas davantage entre-déchirés.

L'ancienne relation nous dit qu'aussitôt après le déluge Noé offrit des sacrifices à Dieu[1]. Cela ne cadre pas avec le système connu du document sacerdotal. Aussi remplace-t-il cette notice par un récit plus étendu, où Dieu répète à Noé l'ordre déjà donné au premier homme, de multiplier et de dominer sur toutes choses[2]. Mais tandis que, primitivement, Dieu n'assigna à l'homme, pour toute nourriture, que les végétaux[3], il fait maintenant un pas de plus et l'autorise à se nourrir aussi de la chair des animaux, à condition toutefois de ne pas manger de sang[4]. Cette dernière règle, qui sera répétée dans toutes les législations israélites, est donc reportée par notre document à l'époque de Noé. L'auteur sacré pose en même temps le principe de l'inviolabilité de la vie humaine et fait dire à Dieu que quiconque verse le sang de son frère, subira à son tour le même sort[5]. On voit que, si notre auteur rattache à la création l'institution du sabbat, il combine avec le déluge quelques autres institutions légales.

Ce n'est pas tout. La vieille source s'était contentée de faire dire à Dieu qu'il ne maudira plus la terre et que, tant qu'elle subsistera, les semailles et la moisson, le froid et la chaleur, l'été et l'hiver, le jour et la nuit, ne cesseront point[6]. L'auteur doctrinaire du document sacerdotal base là-dessus IX, 8-17, où l'arc-en-ciel est

1) VIII, 20 s.
2) IX, 1 s. 7; comp. I, 26-28.
3) V. 29.
4) IX, 3 s.
5) V. 5 s.
6) VIII, 20-22.

transformé en institution divine, que Dieu est censé avoir établie alors comme signe perpétuel de l'alliance traitée entre lui, d'un côté, Noé, sa postérité et tous les êtres vivants, de l'autre, et qui doit leur garantir qu'il n'y aura plus jamais de déluge pour détruire la terre. Notre théoricien montre ici au moins un peu d'imagination.

Après cela, il relie de nouveau, par de simples notices généalogiques, l'époque de Noé à celle d'Abraham[1], comme il a fait précédemment pour la période qui va d'Adam à Noé. Puis il passe rapidement sur la première phase de la vie d'Abraham, nous disant simplement que Térach prit Abram, son fils, ainsi que Lot et Saraï, pour sortir d'Ur en Chaldée et se rendre au pays de Canaan, mais qu'il mourut à Charan[2]; qu'Abram, âgé de soixante-quinze ans, partit, avec Saraï, avec Lot et tout son avoir, de Charan, pour aller dans le pays de Canaan[3]; que lui et Lot se séparèrent toutefois, parce que le pays était trop petit pour eux deux; qu'Abram resta dans le pays de Canaan, tandis que Lot s'installa dans la plaine, du côté de Sodome[4]. Il faut bien noter que la source sacerdotale ne mentionne pas, comme l'ancienne relation, qu'il y eut des conflits entre les bergers des deux patriarches[5]. Nous rencontrerons encore plusieurs fois cette tendance, consistant à effacer de l'histoire patriarcale tout ce qui pourrait jeter quelque ombre sur la mémoire des pères. Nous apprenons enfin simplement que Saraï, étant stérile, donna Agar pour femme à Abram, après dix ans de séjour dans le pays de Canaan; qu'Agar enfanta à Abraham, âgé de quatre-vingt-six ans, un fils, auquel il donna le nom d'Ismaël[6].

Mais ensuite nous arrivons au morceau de résistance de la vie d'Abraham. Dans un récit étendu, il nous est dit que, lorsque Abram fut âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans, Dieu lui apparut et se

1) x, 1 sqq.; xi, 10 sqq.
2) xi, 31 s.
3) xii, 4b, 5.
4) xiii, 6, 11b, 12.
5) V. 7.
6) xvi, 1, 3, 15 s.

fit connaître à lui comme le Dieu Tout-Puissant, qu'il lui promit d'établir son alliance avec lui et de le multiplier à l'infini, le rendant père d'un grand nombre de nations; que, pour cette raison, il ne sera plus appelé Abram, mais Abraham; que le signe de l'alliance perpétuelle entre Dieu et les descendants d'Abraham sera la circoncision, qui devra être opérée le huitième jour après la naissance de tout enfant du sexe masculin; que Saraï sera dorénavant appelée Sara, puisqu'elle deviendra mère d'un fils; qu'Abraham, doutant qu'il puisse encore avoir un fils à son âge avancé, demanda à Dieu qu'Ismaël continuât sa lignée; que Dieu répondit qu'Ismaël serait béni et fécond, le père de douze princes et d'une grande nation; mais que son alliance serait établie avec Isaac, fils de Sara; qu'Abraham se mit ensuite à circoncire Ismaël et tous les mâles de sa maison et que lui-même le fut[1].

On voit que, si la création et le déluge furent l'occasion d'institutions divines, il en fut de même de la vocation d'Abraham. Et l'on remarquera la continuation de la systématisation. Avec Noé fut contractée une première alliance universelle, qu'on peut appeler l'alliance de la nature, puisqu'elle a pour signe l'arc-en-ciel. Avec Abraham seulement fut établie l'alliance de la grâce, qui est particulariste, puisqu'elle est restreinte aux seuls descendants d'Abraham. Les autres sources du Pentateuque font traiter l'alliance entre Jahvé et son peuple à l'époque de Moïse et par l'intermédiaire de cet homme de Dieu. Le document sacerdotal suit aussi à cet égard sa propre voie et fait remonter l'établissement de l'ancienne alliance jusqu'à Abraham. Il fait également remonter jusque-là la circoncision et il la présente comme une institution divine et hébraïque, tandis qu'on la retrouve chez beaucoup de peuples anciens et modernes qui n'ont rien eu de commun avec les Hébreux et que son origine se perd dans la nuit des temps[2]. Enfin il exprime l'idée que Dieu ne s'est fait

1) XVII.
2) Voy. les ouvrages encyclopédiques de Winer, Herzog et Schenkel, à l'art. *Beschneidung*.

connaître aux patriarches que comme le Tout-Puissant et qu'à Moïse seulement il a révélé le nom de Jahvé [1]. D'après la source jahviste, au contraire, on commença à invoquer ce nom déjà parmi les premiers hommes, et cela, semble-t-il, sans aucune révélation [2]. Sous ce rapport encore, comme sous d'autres, il y a beaucoup plus d'artifice chez l'auteur sacerdotal que dans les autres sources de la Genèse. Par l'importance qu'il accorde à la circoncision, puisqu'il déclare qu'il faut exterminer quiconque ne sera pas circoncis en Israël [3], il manifeste aussi une fois de plus sa vraie tendance.

Après cet important morceau, il nous fait de nouveau avancer à pas de course. Il mentionne par un seul verset que, par égard pour Abraham, Dieu sauva Lot de la destruction des villes de Sodome et de Gomorrhe [4]. Il rapporte, en peu de mots, la naissance et la circoncision d'Isaac, non sans mentionner, suivant son habitude, l'âge exact qu'avait alors Abraham [5]. Il s'arrête, par contre, avec beaucoup de complaisance, à l'acquisition de la caverne de Macpéla par Abraham, pour servir de sépulture à Sara, décédée [6]. Nous avons déjà montré quel est le vrai but de ce récit. Puis nous apprenons la mort et l'ensevelissement de ce dernier patriarche [7], la nomenclature des fils d'Ismaël [8], l'âge d'Isaac, quand il épousa Rébecca et quand ses deux fils lui naquirent [9], le nom des femmes d'Esaü [10], enfin le départ de Jacob pour la Mésopotamie, auquel il faut que nous nous arrêtions un instant.

On sait que, d'après l'ancienne tradition. Jacob, fort habile et rusé, obtint d'abord d'Esaü le droit d'aînesse pour un plat de

1) *Gen.* XVII, 1; *Ex.* VI, 2 sqq.; comp. III, 14 s.
2) *Gen.* IV, 26.
3) XVII, 14.
4) XIX, 29.
5) XXI, 2^b-5.
6) XXIII.
7) XXV, 7-11^a.
8) V. 12-17.
9) V. 19 s., 26^b.
10) XXVI, 34 s.

lentilles[1]; que, avec l'appui de sa mère, il parvint à dérober ensuite, par fraude, la bénédiction paternelle destinée à Esaü[2]; que celui-ci en fut grandement irrité contre son frère et conçut le projet de le tuer[3]; mais que Jacob, sur le conseil de sa mère, s'enfuit à Charan, pour se soustraire à la colère d'Esaü[4]. Il est très intéressant de comparer à cette relation celle du document sacerdotal. D'après celle-ci, Esaü prit pour femmes des Cananéennes, ce qui déplut fort à ses parents ; Rébecca, en particulier, déclara qu'elle serait complétement dégoûtée de la vie, si Jacob faisait la même chose ; là dessus Isaac appela Jacob, le bénit et lui dit de ne pas prendre une femme parmi les filles de Canaan, mais d'aller à Paddan-Aram et d'épouser une fille de Laban, son oncle; Esaü, voyant qu'Isaac avait béni Jacob et l'avait envoyé à Paddan-Aram, pour y prendre une femme, et que celui-ci avait obéi, s'en alla et prit pour femme une fille d'Ismaël, puisque les filles de Canaan déplaisaient à Isaac[5]. On voit qu'ici l'ancienne tradition est complètement changée. Jacob n'apparaît plus comme un supplanteur, mais comme un fils docile. Isaac ne le bénit pas contre son gré et par ignorance, mais le sachant et le voulant et pour récompenser l'obéissance filiale. Et Esaü, loin de se mettre en colère de ce que Jacob ait été béni par son père, tâche de se rendre agréable au dernier, en imitant l'exemple de son frère. Nous avons là une preuve évidente que l'auteur du document sacerdotal cherchait à passer sous silence les traits de la vie patriarcale qui paraissaient choquants à une époque postérieure, ou bien, quand le silence n'était pas possible, à modifier les récits primitifs, au risque de leur faire dire tout le contraire. Il en résulte que le but qu'il poursuivait n'était pas avant tout de conserver les récits du passé, mais d'en faire des leçons pour le présent, et cela du point de vue sacerdotal, comme nous avons déjà eu l'occasion de le montrer à différentes reprises. Nous le

1) XXV, 29-34.
2) XXVII, 1-40.
3) V. 41
4) V. 42-45.
5) XXVI, 34 s. : XXVII, 46-XXVIII, 9.

voyons encore dans ce récit ; car l'idée dominante en est que la race pure des Hébreux ne doit pas se lier avec la race impure des Cananéens.

Notre source ne s'arrête pas du tout au voyage de Jacob en Mésopotamie et à son séjour dans ce pays, mais nous dit, par un simple mot, qu'il revient de Paddan-Aram auprès de son père Isaac[1] et qu'il campa devant la ville de Sichem[2]. Elle n'avait rien à dire des mesures que Jacob prit pour apaiser son frère, puisque, d'après elle, il n'y eut pas entre eux le moindre désaccord. Elle s'arrête, par contre, à l'union de Dina avec Sichem ; qui eut pour conséquence le massacre des Sichémites par les fils de Jacob[3]. Nous savons que le jahviste racontait le même fait et que notre récit est une compilation de fragments des deux sources. Jusqu'ici les savants n'ont pas pu tomber d'accord sur la part exacte qui revient à chacune d'elles. Mais tous reconnaissent que l'ancienne relation seule présente Siméon et Lévi comme étant les vrais fauteurs de la conduite indigne observée envers les Sichémites[4]. Au moment où le document sacerdotal fut écrit, Lévi devait en effet être ménagé, parce qu'il était alors considéré comme le père de la famille exclusivement vouée au sacerdoce. Le jahviste, par contre, n'avait pas de scrupules à rapporter la tradition un peu compromettante pour ce patriarche, parce que, dans les anciens temps, le sacerdoce n'était nullement un privilège exclusif des Lévites, tout Israélite pouvant remplir les fonctions sacerdotales[5].

Les vieilles sources ayant rapporté l'apparition que Jacob eut à Béthel, les promesses que Dieu lui fit en cet endroit et les sacrifices que le patriarche y offrit[6], l'auteur sacerdotal ne voulait pas tout à fait passer sous silence ce fait remarquable ; mais il l'arrange de nouveau à sa façon. D'après lui, Dieu apparut à Jacob

1) xxxi, 18.
2) xxxiii, 18.
3) xxxiv.
4) V. 30 s. : comp. xlix, 5-7.
5) Voy. notre *Theol. de l'A. T.*, p. 40 sqq., 162 s., 252 sqq.
6) xxviii, 11-22 ; xxxv, 1-7.

pour changer son nom en celui d'Israël, comme il avait changé celui d'Abram et de Saraï; pour lui dire qu'il était le Dieu tout-puissant; pour lui promettre enfin qu'une multitude de nations naîtraient de lui et que sa postérité posséderait le pays de Canaan[1]. Pour le changement de nom du patriarche, notre auteur trouvait une base dans le vieux récit qui nous raconte la lutte mystérieuse entre Jacob et Dieu à Peniel, dont le résultat fut le changement de nom du héros patriarcal et le déboîtement de sa hanche[2]. Ce récit a un caractère si mythologique que l'auteur sacerdotal dut nécessairement en négliger la plupart des traits, pour n'en conserver que le point capital.

Si cet auteur ne nous dit rien de la naissance des fils de Jacob, sa prédilection pour les généalogies le porte à nous en transmettre cependant les noms[3]. Il fait ensuite arriver Jacob auprès de son père, simplement pour l'enterrer, de concert avec Esaü[4]. Il nous donne une généalogie de la postérité du dernier[5], l'âge de Joseph, lorsqu'il arriva en Égypte[6], ainsi que la nomenclature de tous les membres de la famille d'Israël qui descendirent avec lui dans ce même pays[7]. Il mentionne encore que Joseph présenta son père à Pharaon et l'installa, avec tous les siens, dans la contrée de Ramsès[8]; que Jacob adopta Manassé et Ephraïm pour ses propres fils[9]; qu'avant de mourir il exprima le désir d'être enterré dans la caverne de Macpéla[10]; enfin, que ses fils se conformèrent à ce vœu[11].

Il est évident que l'auteur sacerdotal connaissait les anciennes traditions qui nous ont été conservées dans la Genèse. Il est même probable qu'il avait nos vieilles sources sous les yeux,

1) xxxv, 9-12.
2) xxxii, 25-32.
3) xxxv, 22b-26.
4) V. 27-29.
5) xxxvi, 6-8. 40-43.
6) xli, 46.
7) xlvi, 6-27.
8) xlvii, 7-11.
9) xlviii, 3-6.
10) xlix, 29-33.
11) l, 12 s.

peut-être déjà combinées ensemble dans un seul et même ouvrage. Mais il n'est pas moins certain qu'il prit une attitude très libre à leur égard et les arrangea grandement à sa guise, afin de les adapter aux besoins de son époque. Cet auteur ne nous a en réalité fourni que quelques récits d'une certaine étendue, celui de la création, du déluge, de l'alliance de Dieu avec Abraham et de l'acquisition de la caverne de Macpéla. Pour le reste, nous n'avons que des généalogies ou de courtes notices, qui relient entre eux ces morceaux. Wellhausen a donc pu dire avec raison que le document sacerdotal n'est que le squelette de nos récits, tandis que les sources élohiste et jahviste leur fournissent la chair et le sang [1]. Il est probable que notre auteur a été bref dans les récits, parce qu'il voulait donner beaucoup plus d'étendue aux parties législatives de son travail, qui étaient assurément son principal objectif. Mais il est non moins évident qu'il tenait à passer sous silence la plupart des récits qui se rapportent aux patriarches, parce qu'ils ne concordaient pas avec son point de vue et qu'il lui fallait choisir entre le silence ou la transformation de ces récits. Nous avons rencontré plusieurs modifications caractéristiques ; mais il aurait été trop difficile de tout corriger. Notre auteur ne mentionne donc pas la lâche conduite d'Abraham et d'Isaac, qui, dans un intérêt personnel, font passer leurs femmes pour des sœurs, ni le désaccord entre Abraham et Lot, ni l'origine incestueuse des Moabites et des Ammonites, ni la jalousie de Sara contre Agar, ni les rivalités entre Léa et Rachel, ni la conduite blâmable de Jacob envers son frère et son père, et tout aussi peu les duperies réciproques entre Laban et lui, ni enfin la violence de Siméon et de Lévi à l'égard des Sichémites, les rapports illicites de Juda avec sa belle-fille Tamar et les procédés peu fraternels des fils de Jacob envers Joseph.

V.

Considérations générales.

Pour ne rien omettre d'essentiel, nous devrons joindre aux

1) *Geschichte Israels*, I, p. 320.

paragraphes précédents quelques considérations générales, qui jetteront une nouvelle lumière sur les récits de notre livre, qui contribueront à les caractériser plus complétement et qui corroboreront les résultats auxquels nous sommes déjà arrivé.

Quand on compare les récits qui se rapportent à Isaac avec ceux qui ont trait à Abraham, on est frappé de voir que la plupart de ceux qui ont le premier pour héros ont leur parallèle dans l'histoire du dernier. Ainsi Rébecca, la femme d'Isaac, est d'abord stérile comme Sara, la femme d'Abraham[1]. Isaac va demeurer momentanément auprès du roi des Philistins Abimélec et se voit exposé là, avec sa femme, à une même aventure qu'Abraham[2]. Il traite avec ce roi une alliance comme son père[3]. Il fait creuser le puits de Beerschéba comme lui[4]. Enfin, comme lui encore, il est l'occasion de la dénomination de cette localité[5].

D'où vient ce parallélisme? Bernstein cherche à l'expliquer, en soutenant que nos principaux patriarches étaient des héros de localités différentes et même rivales, avant que l'harmonistique les associât comme des membres d'une même famille[6]. Cette manière de voir semble être fondée. Si nous considérons nos textes de plus près, nous sommes amené à la conclusion que, primitivement, Abraham était plus spécialement le patriarche judéen d'Hébron, Isaac le patriarche siméonite de Beerschéba et Jacob le patriarche israélite de Béthel. Commençons par examiner ce qui concerne le dernier.

D'après les anciennes sources, le nom de Jacob et celui de Béthel sont inséparables; dans sa vie, on cherche surtout à rehausser la gloire de ce principal centre religieux du royaume d'Ephraïm[7]. La meilleure preuve qu'il est par excellence le

1) XXV, 21; XVI, 1.
2) XXVI, 1-11: XX, 1-17.
3) XXVI, 26-31: XXI, 22 sqq.
4) XXVI, 25: XXI, 30.
5) XXVI, 32 s.: XXI, 31.
6) *Ouv. cité.*
7) XXVIII, 11-22: XXXV, 1-15.

patriarche d'Israël, c'est qu'il porte le nom d'Israël[1], qui désignait d'abord exclusivement le royaume du Nord. Il faut remarquer en outre qu'il ressent une affection particulière pour Rachel, la mère de Joseph et la grand'mère d'Ephraïm et de Manassé[2]; or, c'étaient là les principaux patriarches de ce royaume. Il aime Joseph plus que tous ses autres fils[3]. Il adopte les deux fils de Joseph pour ses propres fils et les égale même aux aînés[4].

A côté de ces traits qui montrent que Jacob a dû être d'abord le patriarche exclusif d'Israël, il y en a d'autres, dans les récits qui se rapportent à lui et à Joseph, qui trahissent des rivalités et même des hostilités entre le Nord et le Sud. Ainsi, tandis que Joseph est placé au-dessus de ses frères et présenté comme un modèle de vertu et de sagesse et comme le protégé de Dieu[5], les aînés,et plus particulièrement Juda, nous apparaissent sous un jour très peu flatteur[6]. Il faut remarquer aussi que les derniers ont pour mère Léa, la femme laide du patriarche, qui lui fut imposée par ruse et contre son gré ; Joseph et Benjamin, au contraire, sont les fils de la belle Rachel, que leur père aimait beaucoup[7]. D'un autre côté, la bénédiction de Jacob, d'origine judéenne, jette un blâme sur Ruben et rehausse la gloire de Juda, en lui promettant même la royauté[8].

Si Jacob était d'abord le patriarche israélite de Béthel, Abraham semble avoir été, à l'origine, le patriarche exclusivement judéen, qui servait à glorifier en premier lieu Hébron et ensuite Jérusalem. D'après l'ancienne tradition déjà, on fixe son domicile à Hébron[9]. Le document sacerdotal abonde dans le même sens, en le faisant enterrer à cet endroit ainsi que Sara[10]. Nous trouvons aussi, dans

1) xxxii, 28 s. ; xxxv, 10.
2) xxix.
3) xxxvii, 3.
4) xlviii.
5) xxxvii sqq.
6) xxxiv, 25 sqq. ; xxxv, 22 ; xxxvii s. ; xlix, 3-7.
7) xxix, 15-30.
8) xlix, 3 s. 8-12 ; comp. xxxv, 22.
9) xiii, 18 ; xiv, 13 ; xviii, 1.
10) xxiii, 1 sqq. ; xxv, 9 s.

la vie d'Abraham et dans la sienne seulement, la glorification de Jérusalem [1].

Quant à Isaac, il a dû être d'abord le patriarche de Beerschéba. C'est là que nous le trouvons déjà avec son père [2], puis lors de son mariage [3]. Il y revient après son séjour à Guérar [4] et il semble y être resté jusqu'à la fin de ses jours [5]. Cette localité ayant été comme le chef-lieu de la tribu de Siméon [6] et, de plus, un lieu saint, d'après ce que nous avons vu, on peut en conclure qu'Isaac était le patriarche siméonite. Cela nous explique pourquoi son portrait est bien maigre et effacé, comparativement à celui d'Abraham, de Jacob et de Joseph. La tribu de Siméon disparut, en effet, de très bonne heure de l'histoire, absorbée qu'elle fut par celle de Juda. Sa tradition fut, en conséquence, partiellememt oubliée et le rôle de son patriarche s'en ressentit, tandis que les traditions judéennes et israélites furent mieux conservées, au sein des deux royaumes de ce nom, et leurs patriarches y gagnèrent naturellement. La tribu de Juda ayant absorbé celle de Siméon, paraît avoir fait siennes les traditions qui avaient rapport au patriarche de la dernière et elle les appliqua toutes ou à peu près au sien propre. Mais comme quelques-unes de ces traditions se sont conservées sous leur forme primitive, il en résulte la série des doublets que nous avons signalée.

Ce que nous venons de voir nous explique aussi fort bien pourquoi Isaac passse pour être le père d'Israël et d'Édom. Beerschéba était en effet situé sur les frontières du pays des Édomites et leur servait probablement de sanctuaire, comme c'était positivement le cas pour les Israélites, d'après ce que nous avons vu. Ceux-ci ayant habité l'Arabie Pétrée avant d'envahir le pays de Canaan, ils auront même considéré Beerschéba comme un de leurs sanctuaires, avant de con-

1) XIV, 18-20; XXII, 2.
2) XXII, 19.
3) XXIV, 62.
4) XXVI, 1. 23.
5) Comp. XXVII, 1 avec XXVIII, 10.
6) *Jos.* XIX, 1 s.

sidérer comme tels Béthel, Sichem, Hébron et surtout Jérusalem.

Mais si, primitivement, les trois grands patriarches dont nous venons de parler, étaient des patriarches purement locaux et même rivaux, on les associa dans la suite et en fit de proches parents, lorsque les localités et les sanctuaires dont ils étaient les patrons furent tous également israélites et que les différentes tribus hébraïques, d'abord animées d'hostilité les unes envers les autres, ne formèrent plus qu'une seule nation et furent censées descendre d'un père commun. Alors se fit l'œuvre harmonistique que nous présente la Genèse actuelle. En vue de tout concilier, on conduit une fois Jacob, le patriarche de Béthel, à Beerschéba, à l'occasion de son voyage en Égypte, et on lui fait offrir là un sacrifice [1]. Le document sacerdotal, dont l'auteur était évidemment un Judéen, le fait en outre enterrer, avec Léa, sa femme, à Hébron, en compagnie d'Abraham et de Sara, d'Isaac et de Rébecca [2]. Il assigne aussi comme demeure à Isaac ce dernier endroit [3], comme c'est évidemment encore lui qui y fait demeurer une fois Jacob [4]. L'harmonistique se montre surtout active dans la vie d'Abraham. Pour en faire le père commun de tout Israël, on nous le montre, non seulement à Hébron, où il avait sa place naturelle, mais aussi à Béthel, à Sichem et à Beerschéba [5]. On remarquera toutefois qu'on ne sait rien nous dire de ce séjour que des généralités, comme on n'a pas su dire autre chose du séjour d'Isaac et de Jacob à Hébron ou du dernier à Beerschéba. Cela prouve bien que ce sont là des additions purement harmonistiques.

VI

Conclusion historique.

Par suite des considérations développées dans les précédents

1) xlvi, 1-5.
2) xlix, 29-32 ; l, 12 s.
3) xxxv, 27
4) xxxvii, 14.
5) xii, 6. 8; xiii, 3 s., xxi, 19.

paragraphes et d'autres purement négatives que nous avons passées sous silence, beaucoup de savants sont arrivés à la conviction qu'on ne peut plus raisonnablement commencer l'histoire d'Israël par l'époque des patriarches. Nous avons constaté, dans cette Revue même, que M. Renan semble, d'un côté, abonder dans ce sens, mais que, de l'autre, il ne croit pas moins pouvoir tirer de nos récits les éléments nécessaires pour décrire la vie des patriarches et surtout leur religion pure et élevée; mais nous avons cru devoir combattre ce dernier procédé et montrer que la religion attribuée par la Genèse aux patriarches n'est pas celle des anciens Hébreux, mais celle du peuple d'Israël, à une époque beaucoup plus récente [1]. L'étude actuelle confirme ce point de vue, en faisant voir que les récits de notre livre ne sont en somme que le reflet de l'histoire postérieure.

Est-ce à dire que ces récits ne soient que cela, qu'aucun trait historique ne puisse y être découvert et qu'ils ne nous fournissent absolument aucun renseignement sur l'époque patriarcale? Le prétendre, ce serait assurément dépasser les limites de la vérité. Depuis qu'Ewald, dans son *Histoire du peuple d'Israël*, a cherché à distinguer les éléments historiques des parties légendaires de la Genèse, d'autres ont suivi son exemple. Les vues les plus sobres et les plus acceptables qui aient été publiées à ce sujet, nous semblent être celles que nous trouvons dans l'*Histoire des Hébreux* de Kittel, dont la première partie a paru récemment. Nous ne saurions toutefois souscrire à toutes ses assertions.

Ce savant soutient tout d'abord qu'Abraham est un personnage historique; qu'il était un prince, qui se trouvait à la tête d'une assez forte tribu, avec laquelle il envahit le pays de Canaan, en venant du nord de la Mésopotamie, la vraie contrée d'origine des Hébreux; enfin que sa foi religieuse a servi de base au mosaïsme [2]. Le principal point d'appui sur lequel M. Kittel établit ses thèses,

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 171 sqq. 199 sqq.
2) *Geschichte der Hebräer*, I, p. 155 sqq. 163 sqq.

c'est Gen. XIV, qui lui paraît, en somme, très historique. Or voilà qui est déjà fort contesté et contestable[1].

Pour établir l'existence historique d'Abraham, Kittel fait aussi valoir, dans les pages citées, que c'est le seul moyen d'expliquer l'œuvre de Moïse, qui a pour point de départ la foi des pères. Mais notre étude, mentionnée tout à l'heure, sur la religion primitive des Hébreux, prouve que celle-ci ressemblait singulièrement au polythéisme sémitique, et notre article sur Moïse et le jahvisme tend à établir que le mosaïsme a réagi contre la religion traditionnelle et naturaliste, qu'il a cherché à la réformer et à la remplacer par une religion plus éthique[2]. Si cette thèse est fondée, Moïse a été un véritable réformateur et, loin de développer simplement la religion des pères, il s'est efforcé d'y substituer une religion supérieure. Dès lors, l'argument de Kittel que nous discutons manque de base. Car, bien que Moïse se soit certainement appuyé, en partie, sur la religion des pères, puisque c'était le seul moyen de conserver du crédit et un point d'appui auprès de son peuple, il n'en résulte nullement qu'Abraham soit un personnage historique, mais simplement qu'il y a eu des tribus hébraïques au sein desquelles Moïse a pu réaliser son œuvre réformatrice, en conservant certains éléments de leur religion et en en rejetant ou réformant d'autres. Il faut ajouter qu'il est impossible de dire au juste ce que Moïse a pu maintenir de la religion traditionnelle de son peuple, parce que son œuvre ne nous est pas assez connue pour cela. Et voilà pourquoi aussi Kittel nous paraît avoir tort de prendre le mosaïsme comme point d'appui pour établir l'historicité de la personne d'Abraham.

Il nous semble, par contre, avoir parfaitement raison de soutenir que les enfants d'Israël ont séjourné en Égypte et que les récits qui ont trait à Joseph reposent sur un fond historique[3]. On a sans doute fait valoir contre la première de ces assertions que,

1) Nöldeke, *ouv. cité*, p. 156 sqq.; comp. Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 14 s.; Seinecke, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 15 sqq; Meyer, *Geschichte des Alterthums*, I, § 136; Vernes, *Précis d'hist. juive*, p. 30.

2) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 312 sqq.

3) *Ouv. cité*, p. 166, sqq.

dans les anciens documents égyptiens, on n'a pas encore pu en découvrir une trace certaine. Ainsi Stade déclare que jamais les Hébreux n'ont fait un séjour en Égypte; que les récits bibliques ou bien ne savent rien nous en dire ou n'en mentionnent que des légendes; que, dans les documents égyptiens, on n'en trouve pas la moindre trace et que le récit de l'historien égyptien Manéthon qui s'y rapporte n'est qu'un travestissement tendancieux de la tradition hébraique[1]. Ce que ce M. Stade dit des sources bibliques est certainement fondé. Nous avons vu ce qu'il faut penser des récits de la Genèse, et quiconque voudra appliquer une sérieuse critique à ceux du livre suivant qui nous parlent du séjour des enfants d'Israël en Égypte et de leur exode, se convaincra sans peine qu'ils n'ont pas plus de valeur historique. Ce qu'il dit des sources égyptiennes est également vrai[2]. Mais la conclusion qu'il en tire ne nous paraît pas moins exagérée. L'absence de renseignements égyptiens sur le fait en question n'est pas une raison suffisante pour le révoquer en doute. Nous manquons aussi de renseignements sur une foule d'autres faits importants de l'ancienne histoire d'Égypte. Il semble même en être ainsi concernant le séjour et la domination séculaire des Hyksos dans ce pays[3]. On comprend d'ailleurs sans peine que les Égyptiens n'aient pas tenu à transmettre à la postérité le souvenir de ces invasions étrangères si humiliantes pour eux. D'un autre côté, il est inadmissible que les Israélites, dont l'orgueil national n'était pas moins grand que celui des Égyptiens, eussent inventé la servitude de leurs ancêtres en Égypte, si elle n'était pas fondée. Il faut remarquer enfin que la délivrance de l'esclavage d'Égypte est le fait capital de l'histoire d'Israël et le point de départ de sa religion et de sa formation en nation, et cela non seulement d'après les légendes de l'Exode, mais encore d'après le souvenir invariable de toute la tradition Israélite,

1) *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 128 s.

2) Tiele, *Hist. comparée des anciennes religions*, p. 322 sqq.; Seinecke, *ouv. cité*, I, p. 80 sqq.; Reuss, *Geschichte der h. Schriften A. T.*, § 65; Meyer, *ouv. cite*, § 228; Renan, *ouv. cité*, I, p. 139 s.

3) Kittel, *ouv. cité*, I, . 167.

souvenir qui est exprimé dans des passages nombreux et, en partie, très anciens[1]. Un séjour plus ou moins long des Hébreux en Égypte et leur asservissement aux indigènes nous paraît donc être hors de doute. Nous croyons même que ce sont là les deux premiers faits importants de leur histoire qui soient vraiment certains.

Une fois ce point acquis, on s'explique en partie l'histoire de Joseph. Elle ne peut sans doute pas plus être prise au pied de la lettre que le reste des légendes patriarcales. Il ne s'agit pas ici de l'histoire d'un individu, vendu par ses frères comme esclave et parvenu ensuite au faîte du pouvoir en Égypte, mais de l'histoire d'une tribu et de ses rapports avec d'autres tribus parentes. Placé à ce point de vue, nous pourrons admettre que la tribu joséphite, après avoir souffert de la malveillance d'autres tribus hébraïques, a immigré en Égypte et y est parvenue à l'aisance; que les tribus d'abord hostiles et plus puissantes l'ont suivie plus tard et ont dû accepter sa protection; qu'elle a ainsi obtenu la suprématie sur celles-ci, suprématie qu'elle possédait réellement dans les temps historiques[2].

Pour corroborer ce qui précède, il faut ajouter quelques autres considérations. Nous savons d'abord que d'autres pâtres nombreux de l'Asie occidentale envahirent l'Égypte, à l'époque approximative où doivent avoir eu lieu les événements en question[3]. Et puis les Égyptiens envahirent, à leur tour, et dominèrent le pays de Canaan et la Syrie, jusqu'au delà de l'Euphrate, et en emmenèrent, dans leur pays, de nombreux prisonniers, parmi lesquels pouvaient fort bien se trouver des familles d'Hébreux[4]. Il ne faut pas non plus perdre de vue que l'ancienne religion israélite se rattache au mont Sinaï et que les ancêtres d'Israël

1) *Ex.* xv, 1 sqq.; xx, 2; xxiii 15; xxiv, 18; *Am.* ii, 10; iii, 1; iv, 10; ix, 7; *Os.* ii, 17; viii, 13; ix, 3; xi, 1; xii. 10, 14; xiii, 4; *Mich.* vi, 3 s.; vii, 15; *Es.* x, 24, 26; xi, 16; xliii, 16 s.; li, 9 sqq.; lxiii, 11; *Jér.* ii, 6; vii, 25; *Ez.* xx, 6 s.; etc.

2) Kittel, *ouv. cité*, I, p. 168 sqq.; comp. Reuss, *ouv. cité*, § 61.

3) Maspero, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient*, p. 168 sqq.; Meyer, *ouv. cité*, § 108 sqq.

4) Maspero, *ouv. cité*, p. 198 sqq.; Meyer. *ouv. cité*, §§ 217, 219 sqq. 237.

doivent, par conséquent, avoir longtemps vécu dans le voisinage de l'Égypte[1]. Un séjour de leur part ou de quelques-unes de leurs tribus dans ce pays, est donc très admissible et, d'après tout ce que nous venons de voir, même infiniment probable.

Jusqu'ici, les savants qui n'admettent pas l'historicité de toute la Genèse, mais d'une partie seulement de ce livre, ont généralement été portés à chercher de préférence ce fond historique dans les récits qui se rapportent à Abraham. On vient de voir que nous trouvons plutôt des éléments historiques dans les récits qui ont trait à Joseph. Nous croyons ce point de vue d'autant plus fondé qu'il concorde avec les résultats de la critique littéraire de la Genèse. D'après ceux-ci, il y a dans la dernière partie de ce livre, où il est question de Joseph, des morceaux étendus et passablement intacts de la source élohiste, qui rapporte le plus fidèlement les anciennes traditions israélites. Dans la vie d'Isaac et celle de Jacob, on a déjà bien de la peine à séparer les éléments des différentes sources, parce que les rédacteurs postérieurs ont bien plus remanié cette partie de la Genèse que la suite. Mais les chapitres les plus remaniés de ce livre sont ceux qui nous parlent d'Abraham. Il y a donc là le moins d'éléments primitifs intacts. Et, pour cette raison, l'historien n'y trouve qu'un sable mouvant et non une base solide pour y édifier de l'histoire. Si l'on a principalement cherché de l'histoire dans les notices qui se rapportent à Abraham, des considérations dogmatiques n'y ont pas été tout à fait étrangères. Ce patriarche joue en effet un bien plus grand rôle dans la théologie biblique que Joseph. Mais comme l'intérêt historique seul nous guide dans cette étude, de telles considérations ne sauraient nous faire changer d'avis.

VII

Observations finales sur la mythologie hébraïque.

Dans les pages précédentes, nous avons cherché à mettre en

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 316 s.

lumière le caractère primitif des principaux récits de la Génèse. Mais avons-nous pleinement atteint ce but ? Ces récits n'ont-ils pas eu d'abord une forme encore autre et plus ancienne que celle que nous venons de leur reconnaître? En remontant plus haut ou en creusant davantage, n'aurions-nous pas pu constater que la plupart d'entre eux, avant de porter le cachet que nous venons d'y découvrir, ont été l'expression de la mythologie naturaliste des anciens Sémites?

A cette question M. Renan répond que les Sémites n'ont jamais eu ni mythologie ni polythéisme; qu'ils ont été exempts de celui-ci, parce qu'ils ont été préservés de celle-là[1]. Nous avons vu, dans l'étude mentionnée au commencement de ce travail, ce qu'il faut penser du prétendu monothéisme des anciens Sémites et Hébreux. N'en serait-il pas de même de ce qu'on nous donne comme la prémisse naturelle de celui-ci, l'absence de mythologie, dont on veut bien les gratifier?

Il suffit de rappeler quelques traits connus de la Genèse pour faire justice de cette affirmation : Jahvé-Elohim forme l'homme de la poussière de la terre et souffle dans ses narines pour en faire un être vivant[2]; il plante un jardin en Eden[3]; il fait tomber un profond sommeil sur l'homme et lui enlève une côte, qu'il transforme en femme[4]; il parcourt le jardin d'Eden à la recherche d'Adam et d'Eve[5]; il leur fait des habits de peau et les en revêt[6]; il entre chez Abraham avec deux compagnons célestes et mange des galettes préparées par Sara[7]; il lutte corps à corps avec Jacob, pendant une rencontre nocturne, et lui déboîte la hanche[8]. Relevons aussi les indices suivants : dans le jardin d'Eden se trouve l'arbre de la connaissance du bien et du mal, dont le fruit com-

1) *Hist. gén. des langues sémitiques*, 4e éd., p. 7. 12. 16.; *Hist. du peuple d'Israel*, I, p. 42 s., 45 sqq.
2) *Gen.* II, 7.
3) V. 8.
4) V. 21 s.
5) III, 8.
6) V. 21.
7) XVIII, 1 sqq.
8) XXXII, 24 sqq.

munique un savoir surhumain, et l'arbre de la vie, dont le fruit est capable de procurer la vie éternelle[1]; après la chute, des chérubins, qui agitent une épée flamboyante, sont postés à l'entrée du jardin d'Eden pour garder le chemin de l'arbre de la vie[2]; Dieu prend Hénoc à lui, sans le faire passer par la mort[3]; les fils de Dieu ou anges prennent pour femmes les filles des hommes et engendrent avec elles des géants[4]. Est-ce que ce ne sont pas là autant de traits mythologiques? Et que d'autres du même genre pourrait-on glaner dans les livres suivants de la bible hébraique! Aussi M. Renan, après avoir repris, dans le premier volume de son *Histoire du peuple d'Israël,* son ancienne thèse, que les Sémites n'ont eu ni mythologie ni polythéisme, est-il obligé de convenir lui-même, dans le second volume du même ouvrage, que les plus vieilles parties de l'Hexateuque renferment beaucoup de traces de mythologie et même des restes de polythéisme[5].

Mais quelques savants vont plus loin et soutiennent que beaucoup de personnages bibliques étaient primitivement des dieux ou des êtres mythologiques, avant d'être revêtus du caractère qu'ils ont actuellement dans le code sacré. D'après eux, Adam et Eve, Cain et Abel, Noé et ses fils, Abraham et Sara, Agar et Ismaël, Lot et ses filles, Isaac et Rébecca, Jacob et Esaü, ainsi que leurs femmes et leurs fils, Moïse et Aaron, Josué et Eléazar, Barak et Débora, Jabin et Siséra, Jephthé et Samson et bien d'autres figures de l'Ancien Testament, ont été, à l'origine, autant de divinités et l'expression mythique de certains objets ou phénomènes de la nature, comme le soleil et la lune, le ciel et la terre, le jour et la nuit, le tonnerre, l'éclair, la pluie, l'aurore, etc. [6]

1) II, 9. 17; III, 5 s. 22. 24.
2) III, 24.
3) V, 24.
4) VI, 1-4.
5) Page 211 sqq. 238, 350, 357, 381, 395.
6) Nork, *Biblische Mythologie*; Schultze, *Handbuch der ebräischen Mythologie*; Grill, *Die Erzväter der Menschheit*; Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern*; Popper, *Der Ursprung des Monotheismus.*

Nous avouons que cette manière de voir nous paraît fondée en partie. Elle concorde en effet avec les résultats auxquels nous sommes arrivé dans nos précédentes études sur l'antique religion hébraïque. Nous y avons montré que l'adoration du soleil, de la lune et des autres astres jouait un grand rôle chez les anciens Hébreux; que leur religion avait un caractère naturaliste et polythéiste prononcé; que Jahvé lui-même fut d'abord un dieu de la nature, qui se manifestait plus particulièrement par l'orage [1]. Faisons remarquer aussi que, d'après la présente étude, Abraham aurait été d'abord spécialement le patriarche d'Hébron, Isaac celui de Beerschéba et Jacob celui de Béthel. Or, comme ces trois localités étaient d'importants lieux de culte, il suffira de faire un pas de plus pour deviner qu'à une époque plus reculée encore ces trois noms auront désigné, non des patriarches, mais des divinités, adorées aux endroits indiqués.

Il nous semble donc infiniment probable que les Hébreux avaient, à l'origine, une mythologie assez riche, à l'instar des autres peuples adonnés au naturalisme et au polythéisme. Lenormant lui-même, malgré le souci qu'il éprouve de s'éloigner le moins possible de la tradition orthodoxe et les efforts qu'il fait pour la sauvegarder, est obligé d'accorder qu'il y a, dans certains récits bibliques, des restes mythiques et mythologiques évidents, qui ont leurs parallèles dans la tradition des principaux peuples de l'antiquité [2]. Il est, de plus, évident que ce parallélisme ne s'arrête pas aux premiers chapitres de la Genèse, auxquels Lenormant a borné ses investigations, mais s'étend bien au delà, comme les savants mentionnés tout à l'heure le soutiennent. Il serait donc tout à fait surprenant que les ancêtres d'Israël n'eussent pas partagé les idées mythologiques qui régnaient dans l'antiquité en général.

Jusqu'à quel point en a-t-il été ainsi? C'est ce qu'il nous est impossible d'examiner ici; car il faudrait, pour cela, écrire un gros volume. Nous ne voudrions d'ailleurs pas non plus nous

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 171 sqq., 312 sqq.
2) *Les Origines de l'Histoire.*

laisser distraire des études strictement bibliques pour nous livrer à des recherches qui sont plutôt du domaine de la mythologie comparée. Mais, à la fin de ce travail, nous tenons à soulever la question, afin de la soumettre aux savants français qui s'occupent spécialement de telles recherches. Dans les ouvrages cités plus haut, ils trouveront des éléments précieux, dont ils pourront tirer profit. Toutes ces publications ont cependant besoin d'être soumises à une sérieuse critique, car, sous bien des rapports, elles dépassent le but. Mais celui qui aborderait le problème avec la compétence voulue, qui saurait emprunter à ses prédécesseurs ce qu'ils ont de bon et éviter leurs défauts, qui saurait compléter enfin leurs investigations, rendrait certainement à la science religieuse un service signalé.

Ce que nous venons de dire nous amène à la conclusion finale que la plupart des récits de la Genèse ont passé par trois phases différentes : dans la première, ils étaient principalement des mythes de la nature ; dans la seconde, ils sont devenus le reflet des préoccupations religieuses et nationales des tribus israélites qui leur ont donné la forme qu'ils avaient dans les sources où notre livre a été puisé ; dans la troisième et dernière enfin, ils ont été combinés ensemble pour former la relation bigarrée que nous possédons. Et ce que nous venons de dire de la Genèse s'applique au Pentateuque en général et à d'autres livres de l'Ancien Testament qui ont été soumis à des remaniements analogues. Il faut grandement tenir compte des modifications successives, subies ainsi par les différents documents bibliques, quand on veut s'en servir pour la construction de l'histoire du peuple d'Israël.

L'étude précédente était terminée, quand nous avons appris à connaître la publication récente du *Précis d'Histoire juive* de M. Maurice Vernes. Il se place, à propos de la question que nous venons de soulever, à un point de vue diamétralement opposé au nôtre ; il met *a priori* en doute qu'on puisse sérieusement

parler d'une mythologie hébraïque[1]. Mais nous ne saurions nous laisser ébranler dans notre manière de voir par cette objection, qui tient à un vice capital de l'ouvrage mentionné. M. Vernes y soutient ou y présuppose, en effet, d'un bout à l'autre, que toute la littérature de l'Ancien Testament date d'une époque postérieure à l'exil et que, par suite, nous ne pouvons rien savoir du tout ou rien savoir de certain sur les antiquités hébraïques. Or, c'est là une exagération évidente. Nous soutenons, au contraire, avec toute l'école critique allemande et hollandaise, qu'il est possible de distinguer un grand nombre de morceaux de la bible hébraïque dont la composition remonte passablement plus haut que l'exil et qui rapportent en outre des traditions dont quelques-unes sont bien plus anciennes encore. Celui qui voudra se donner la peine de tirer parti de ces antiques renseignements pourra donc nous apprendre sur la vie religieuse et politique d'Israël des vieux temps bien des choses que M. Vernes laisse complétement ignorer ou qu'il révoque en doute.

Pour le moment, il faut que nous nous contentions de cette simple déclaration, qui trouve d'ailleurs une confirmation partielle dans l'étude qui précède. Mais nous nous proposons de revenir une autre fois sur quelques-uns des plus importants problèmes de critique biblique, afin de justifier contre les attaques ou condamnations sommaires de M. Vernes les principaux résultats de l'école dont les représentants les plus distingués sont Reuss, Kuenen et Wellhausen.

Ch. Piepenbring.

1) *Ouv. cité*, p. 529 sqq.

ÉTUDES VÉDIQUES

TRADUCTION D'UN HYMNE A L'AURORE

(I, 123 du Rig-Véda)

Dans la conférence de début de la série de leçons que j'ai faites l'an dernier au *Musée Guimet* sur les origines de la mythologie indo-européenne, et qui a été publiée ici-même [1], j'ai donné quelques indications générales sur la méthode que je croyais applicable à l'exégèse des hymnes védiques. J'ai insisté particulièrement sur les secours que l'on pouvait tirer de l'étymologie et de la science encore dans l'enfance de la sémantique, ou des lois d'après lesquelles se développe la signification des mots. J'ai fait sentir la nécessité de s'attacher avant tout à la recherche du sens physique ou concret et de n'admettre à sa place le sens moral ou abstrait qui en dérive, que s'il est bien prouvé qu'il était déjà en possession de tout son relief et, pour ainsi dire, de toute son individualité dès les temps védiques.

Enfin j'ai laissé entendre que dans les textes si antiques du Rig-Véda, la pensée n'est que très imparfaitement maîtresse d'elle-même ; qu'elle flotte souvent au gré d'allusions et d'associations qui dépendent plus des caprices de la mémoire que d'une direction réfléchie de l'inspiration poétique et religieuse ; que le mot entraîne le mot et par là souvent l'amplification d'origine purement verbale et la légende mythique même : toutes choses dont il faut tenir compte sous peine d'être arrêté à chaque pas par des difficultés insurmontables.

1) T. XIX, p. 233 et suiv.

Ces indications purement théoriques avaient besoin d'être justifiées et éclairées par quelque application aux textes qui les ont suggérées. Il fallait les mettre à l'épreuve et leur donner un commentaire explicatif dont j'ai cru ne pouvoir mieux trouver le sujet qu'en reprenant après le regretté Bergaigne, la traduction, raisonnée sur les points difficiles, de l'Hymne à l'Aurore qui porte le n° d'ordre 123 dans le premier *Mandala* du Rig-Véda. Il m'a semblé, en effet, que si ma méthode avait quelque chose de neuf et de particulier, le meilleur moyen de le montrer et de permettre aux spécialistes d'en apprécier la valeur était d'en faire l'essai sur un document qui, grâce aux brillants *excursus* dont M. Bergaigne en a accompagné l'interprétation littérale [1] et aux comparaisons qu'il a établies entre ses procédés d'explication et ceux de ses principaux devanciers, est devenu comme la toise sous laquelle les indianistes dont le Rig-Véda est l'étude favorite, ont donné leur mesure.

Je ne me dissimule pas tout ce qu'il y a de téméraire, de périlleux même de ma part à venir lutter sur un pareil terrain avec des savants aussi justement réputés que MM. Roth, Grassmann et Ludwig, sans parler de celui qui à certains égards l'emportait sur eux tous, mon cher et regretté maître Bergaigne. Il est un point surtout qui touche de près celui-ci et sur lequel il convient que je m'explique ; je le ferai sans réticences.

Ayant naturellement à prendre comme objet direct de comparaison avec la mienne, la traduction de M. Bergaigne, je serai amené très souvent par là à rompre des lances contre lui. Or, n'eût-il pas mieux valu, sans parler d'autres raisons sur lesquelles il est inutile d'insister, éviter d'engager une pareille lutte avec un adversaire qui n'est plus là pour la soutenir ?

Certes, je pourrais éprouver des scrupules s'il s'agissait d'une controverse où des questions personnelles fussent en jeu, ou simplement même d'un débat dans lequel d'autres passions que celle de la vérité seraient appelées à se donner carrière ; mais rien de tel dans les controverses scientifiques qui se mêleront à mon

1. *Religion védique*, III, p. 283-321

travail. La malveillance seule pourrait blâmer une émulation qui s'exerce exclusivement dans la région des idées et que dominent sans cesse, en ce qui me concerne, le souvenir d'une longue amitié et la reconnaissance pour des enseignements, des conseils et des exemples dont je n'oublierai jamais le prix.

Je me sens du reste d'autant plus libre moralement de reprendre l'œuvre de mon ancien maître et de faire valoir les raisons qui me mettront souvent en désaccord avec lui, que je n'aurai jamais à le trouver en faute à proprement parler. Tout ce qui dans son travail est d'ordre grammatical ou détail de faits est absolument irréprochable ; on ne saurait le proclamer trop haut. Les points seuls qui touchent aux théories et qui impliquent des vues d'ensemble peuvent donner matière à contestations.

D'ailleurs, la question présente un autre aspect sous lequel l'examen critique de la méthode de Bergaigne et de ses résultats devient non seulement légitime, mais nécessaire, pour le progrès des études védiques. Le but qu'il avait en vue ne saurait en effet être poursuivi sans qu'on sache au préalable ce que son œuvre présente de définitif, ce qui en elle peut servir de point de départ à de nouvelles recherches ou d'assise sûre aux parties supérieures de l'édifice qu'il a malheureusement laissé inachevé. Bref, au point où il a conduit la science, la tâche qui s'impose tout d'abord à ses continuateurs est de procéder à une sorte d'inventaire de son héritage dans lequel la distinction entre le κτῆμα εἰς ἀεί et le provisoire doit être faite avec un esprit rigoureusement et exclusivement scientifique.

De toute façon donc, je ne pouvais m'occuper d'études védiques sans être amené, non seulement à mettre mes idées sur l'interprétation du Rig-Véda en parallèle avec les siennes, mais encore à exprimer mon sentiment sur la valeur des principaux résultats auxquels il a abouti. Aussi, avant d'en arriver à la traduction de l'hymne I, 123, qui me fournira l'occasion d'entrer à cet égard dans le détail, je consacrerai quelques lignes à examiner les généralités.

Le grand titre de gloire de M. Bergaigne, — il ne saurait y

avoir à cet égard le moindre doute parmi les savants, — c'est d'avoir eu la pensée tout à la fois si simple et si géniale que le sens des mots védiques est fondamentalement *un*, et qu'avant d'imaginer pour ces mots des distinctions significatives inconciliables entre elles et suggérées le plus souvent par les prétendues nécessités d'un contexte mal compris, il fallait bien s'assurer si la signification étymologique ou métaphorique de l'expression en cause était incapable de s'associer avec celle des autres mots d'une même phrase pour aboutir à une idée compréhensible, quoique souvent paradoxale, ou du moins costumée à la mode des rishis. L' hypothèse était d'une extrême vraisemblance ; mais il fallait en démontrer la vérité et c'est ce que Bergaigne a fait avec une vigueur d'esprit, une sûreté de science et une fécondité de ressources admirables.

A cette partie de ses découvertes à jamais acquise à la science, se relie étroitement le fruit de ses études sur ce qu'il a appelé la rhétorique védique. Les auteurs des hymnes avaient une phraséologie à eux, souvent obscure, énigmatique même, mais qui s'explique si l'on tient compte tout ensemble de la hardiesse frisant souvent l'incohérence de leurs comparaisons, de l'unité première du sens des expressions qu'ils emploient et de l'acception métaphorique dont elles sont susceptibles surtout sous l'influence des spéculations sacerdotales et liturgiques et des formules qui leur sont propres.

Ici encore le principe était excellent. Je regretterai toutefois que Bergaigne lui ait laissé subir des déviations qui en ont parfois faussé les conséquences. S'est-il assez rendu compte, par exemple, que l'étrangeté, l'incohérence, le désordre du style védique est tout le contraire d'un effet de l'art ? que la mesure dans laquelle la pensée s'y montre la servante de la mémoire ou, ce qui revient au même, du phénomène psychologique qu'on appelle l'association des idées, est un indice sûr d'une haute antiquité et d'un stage primitif de l'esprit humain ? que si les finesses de la rhétorique y poignent déjà sous la forme d'antithèses et de jeux de mots fondés soit sur des équivoques, soit sur des allitérations, le caractère hasardeux, irrégulier,

incorrect de ces rapports, loin d'être un signe de raffinement et d'épuisement, ainsi qu'on l'a laissé entendre, est une marque authentique de jeunesse ou plutôt d'enfance intellectuelle, comme on le voit bien en comparant ces procédés de style de la poétique védique avec ceux de la véritable époque de décadence, où les pensées deviennent aussi pauvres que la manière de les combiner et d'arranger les mots qui les revêtent est symétrique et soumise aux dispositions les plus régulières et les plus étudiées ?

Toujours est-il qu'il a trop laissé ravaler dans son entourage, par des savants qui s'autorisaient des prémisses qu'il semblait avoir posées et du silence gardé par lui sur les déductions qu'ils en tiraient, la valeur littéraire et surtout l'antiquité des textes védiques.

Il est vrai qu'une partie de ses théories, mais non la plus sûre, s'accommodait fort de l'attribution aux hymnes du Rig-Véda d'une date plus rapprochée de nous que celle admise par la plupart des savants. En donnant au grand ouvrage dans lequel il a analysé et classé les idées contenues dans ces hymnes le titre de *Religion védique,* Bergaigne faisait entendre qu'il croyait à une conception religieuse déjà systématique dans le Rig-Véda dont il se proposait de dégager la physionomie et de mettre en relief les traits principaux. Pour lui, les hymnes reflètent l'aspect et répondent aux besoins d'un dogme et d'un culte organisés, ce qui est peu compatible *a priori* avec l'hypothèse d'une très haute antiquité.

Mais peut-on dire qu'il soit parvenu à fournir les preuves de son sentiment à cet égard ? Je ne crois pas devoir répondre par l'affirmative. Pour ce qui est de la liturgie, tout le monde admettra avec lui sans doute l'existence du sacrifice dès les temps védiques, et la consécration déjà acquise de quelques-unes des cérémonies qui sont restées celles de l'époque brahmanique, et peut-être même les premiers germes d'une hiérarchie sacerdotale. Pour les croyances et le dogme, c'est autre chose. Essayer de retrouver dans les hymnes du Rig les traits précis d'un système religieux, est une entreprise aussi vaine et

aussi décevante que de chercher dans les Évangiles l'ensemble de la théologie et de la dogmatique chrétiennes tel qu'il se dégage seulement au bout de cinq siècles de l'œuvre des Pères de l'Église. De part et d'autre, le système est impliqué, plus ou moins, c'est évident, dès l'origine, mais il n'est saisissable qu'assez tardivement. En ce qui concerne l'Inde, il faut arriver au *Dharmaçâstra* de Manou pour avoir un document où la coordination soit faite, où le système existe de toutes pièces, aussi bien au point de vue de l'organisation de la caste sacerdotale et des institutions sacramentelles et liturgiques qu'en ce qui concerne les conceptions religieuses propres au brahmanisme.

Je n'ignore pas qu'une fois la période brahmanique proprement dite venue, l'idée primitive de la valeur du sacrifice, de ses effets et, par conséquent, la conception de l'idée divine, surtout en ce qui regarde les rapports des hommes avec les dieux, fut complètement altérée ; mais ce n'est pas une raison pour croire qu'une nouvelle synthèse se fût substituée à des théories plus anciennes. Dans le Rig-Véda rien n'est synthétique ; tout est pour ainsi dire d'instinct et souvent d'instinct actuel, en dépit d'une tradition qui flotte encore souvent au gré des inspirations individuelles et des impressions du moment.

C'est ce qui saute aux yeux quand on parcourt la *Religion védique* sans idée préconçue. On est frappé surtout, dans les résumés de Bergaigne, de l'inconstance et de la multiplicité des rapports signalés par lui entre les figures mythiques qu'il essaie vainement de caractériser et d'individualiser les unes à l'égard des autres. A considérer à son exemple comme constants et personnels ces traits si fugaces et si anonymes, en ce sens qu'ils s'échangent sans cesse entre les personnages mythologiques les plus différents d'ailleurs, on aboutit à la plus inextricable confusion ; de telle sorte que, si l'on s'obstine à voir de l'ordre dans ce désordre, il faut supposer à la civilisation naissante pour laquelle cette absence de tout ce qui constitue pour nous la physionomie d'un système aurait été un système, des conditions d'entendement toutes différentes des nôtres.

Et pourtant, je l'ai dit, il y avait déjà une tradition religieuse

probablement assez longue : l'idée des dieux existait, et ces dieux avaient même quelques traits de fixes, surtout quand leur nom ne répondait plus nettement au phénomène lumineux dont ils étaient la personnification plus ou moins achevée. Mais pour ceux dont la dénomination est restée en rapport direct avec leur nature primitive et réelle comme le Soleil (*Sûrya*), l'Aurore (*Usas*), le Feu du sacrifice (*Agni*), les remarques, les descriptions et les comparaisons qu'ils suggèrent aux poètes védiques sont souvent frappées au coin d'une observation vivante, pittoresque en quelque sorte, et par conséquent récente et directe. C'est pour cela qu'on a pu parler à juste raison du naturalisme ou du réalisme des Védas. Bergaigne, et nous savons maintenant pourquoi, voyait les choses d'un autre œil ; il parlait même avec une ironie peu dissimulée des théories à jamais démodées, selon lui, des savants qui avaient cru trouver quelque fraîcheur dans la poésie des rishis. Où sont, dit-il quelque part à ce propos, les neiges d'antan ?

J'ai essayé de montrer pourquoi c'était aller trop loin. Il est évident que son programme a été à peu près celui-ci : se représenter avant tout le Rig-Véda comme inspiré par des considérations liturgiques et des traditions sacerdotales ; ne rien attribuer en ce qui regarde sa composition à l'observation prochaine, à l'initiative personnelle et aux suggestions du moment ; prendre par conséquent comme acquis de longue date, à la *religion védique*, tous les détails dont il est question dans les textes.

S'il m'est permis d'indiquer maintenant en regard des siennes quelles seraient mes idées dirigeantes en pareille matière, je les résumerais ainsi : chercher avant tout l'idée *naturaliste* et *réelle* qui a précédé dans tous les cas la teinte dont la liturgie devenue le monopole de la caste religieuse a pu les revêtir ; signaler cette couleur secondaire parallèlement à la nuance primitive qu'elle recouvre, toutes les fois qu'il y a lieu d'en constater l'existence ; faire soigneusement le départ entre ce qui est de tradition et d'initiative récente, et s'efforcer de voir si l'on n'arrive pas par là à concilier bien des contradictions, à résoudre bien des énigmes et

surtout à se persuader que l'ensemble des conceptions védiques correspond moins à une religion faite — et c'est là qu'en est le suprême intérêt, — qu'à une religion en voie de se faire.

Je crois avoir suffisamment indiqué dans quelles dispositions d'esprit j'aborde la tâche que je me suis donnée, et j'y procède séance tenante.

— 1 —

Le large char de l'offrande a été attelé ; les dieux immortels s'y sont assis. La fidèle (Aurore) sortie brillante de l'obscurité s'y est assise (à son tour) avec le dessein d'apparaître à la demeure des hommes (c'est-à-dire aux yeux des hommes).

Le mot *dakṣiṇâ* doit se traduire habituellement par « salaire » du prêtre ; mais son sens propre est « don, offrande ». Il est certainement apparenté à la rac. *dâç-daç*[1] « donner, faire une offrande », surtout aux dieux. Ici, la *dakṣiṇâ*, partie du sacrifice, si l'on y voit l'offrande aux dieux, n'en serait que l'instrument indirect, si l'on croit à la nécessité de traduire ce mot par « rétribution ». Mais dans l'une et l'autre hypothèse, le sens caché sous la métaphore est sûr : le sacrifice tout entier (ou plus spécialement l'offrande) est considéré comme un char destiné à amener les dieux auprès du sacrifiant.

Ce char est large par une double allusion à la richesse de l'offrande et à l'espace nécessaire pour que plusieurs divinités puissent y prendre place.

S'il est question d'abord des dieux en général dans un hymne consacré à l'Aurore, et malgré qu'il soit dit expressément plus loin que cette déesse est la première à venir recevoir l'offrande, c'est que le poète a cru devoir rappeler, dans une sorte de prologue, que l'Aurore va procéder comme tous les dieux

1) Voir dans ma *Linguistique évolutionniste*, les preuves nombreuses et sûres que j'ai données de la parenté des sons *ks* et *ç*.

procèdent en pareille occasion, c'est-à-dire quand ils sont l'objet d'invocations et d'offrandes particulières.

J'ai recherché ici-même autrefois [1] l'origine de l'expression *devâ amṛtâs*, mot à mot, « les dieux non morts », sens propre de la formule qu'on a l'habitude de rendre par « les dieux immortels ». Le sens primitif de la racine *mar* « mourir » exprimait la rigidité qui est le principal caractère du cadavre. Il est d'autant plus probable que la formule dont il s'agit a pris naissance à une époque où le sens étymologique de *mar* était encore senti et où *amṛta* pouvait se traduire par « non rigide », c'est-à-dire « actif, énergique », que le Rig-Véda est rempli d'épithètes à l'adresse des dieux ayant ce même sens. L'ardeur est la qualité par excellence et *générique* des dieux, *devas*, « les brillants ou les ardents ».

Au deuxième hémistiche de ce vers, Bergaigne a fait subir une correction au texte et change le mot *aryâ*, « fidèle », — sans doute au sacrifice, — en *arya â*. Les raisons qu'il en donne me semblent insuffisantes ; le texte traditionnel présente un sens plus clair, à mon avis, que celui qu'il lui substitue. En principe, je crois qu'il nous est à peu près interdit de rectifier le Rig-Véda à moins d'y être autorisé expressément par des leçons parallèles tirées soit du Rig-Véda lui-même, soit des autres documents appartenant à la littérature védique. Hors de là, en présence du texte *ne varietur* que la tradition brahmanique nous a seul transmis, il ne saurait y avoir que corrections arbitraires et changements hasardeux [2].

M. Bergaigne a traduit tout d'une pièce l'expression *ud asthâd* par « est sortie ». Les exigences du contexte et la construction m'ont paru indiquer une idée plus complexe. Il est évident que l'Aurore, elle aussi, monte sur le char de la *dakṣiṇâ* ; et si l'on remarque que, dans la partie de la phrase qui nous occupe, *ud* avec son complément *kṛṣṇâd* correspond à *â* avec son complément *enam* du passage qui précède, on n'hésitera pas à penser que

1) *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XV, p. 50.
2) Voir dans le précédent n° de la *Revue* les conclusions auxquelles M. Oldenberg est arrivé à cet égard d'après l'analyse de M. Sabbathier (*Une édition critique du Rig-Véda*, p. 31 et suiv.).

chacun des deux verbes *asthâd* et *asthus* qui suivent les prépositions *ud* et *â*, possèdent toute leur valeur significative propre et doivent se traduire, abstraction faite du sens particulier de ces prépositions.

Le mot *vihâyas* que je traduis par « brillante » est celui que M. Bergaigne a rendu par « alerte ». J'indique rapidement mes raisons : 1° *vihâyas* est rattaché à tort à la racine *hâ* « laisser » ; celle dont il dépend réellement est *hi-he* (cf. *câya* auprès de *ci*, etc.) qui signifie « briller-brûler » et, selon la dérivation significative habituelle, « agiter, s'agiter, exciter, etc. » ; au sens de briller-brûler se rattachent les dérivés *he-man*, or (métal brillant), *he-ti*, flamme et trait (ce qui brûle, cuit, pique), tandis que de celui de s'agiter, agiter dépendent *haya*, cheval (l'ardent, l'actif, le rapide — cf. *açva*, même sens), *he-tu*, cause (ce qui pousse, excite, etc.) ; 2° indépendamment de l'adjectif *vihâyas*, le sanskrit possède un substantif de même forme qui n'apparaît que dans la langue classique avec le sens de « libre espace, profondeurs aériennes », etc. ; or, les deux synonymes sanskrits du même substantif *âkâça* et *loka* dérivent de racines signifiant briller (*kâç*, *ruc*) et ont désigné d'abord l'atmosphère identifiée au ciel considéré comme clair ou lumineux. Tel est aussi sans doute le sens de l'adjectif *vihâyas* employé plus tard comme substantif pour signifier l'atmosphère ; 3° l'antithèse qui résulte du rapprochement de *vihâyas*, « brillant » et de *kṛṣṇa* « obscur, noir », se retrouve plus bas au vers 9 où le premier de ces adjectifs est remplacé par les synonymes *çukra* « brillant » et *çvitîcî*, « blanc ».

Je considère avec la plupart des interprètes *kṛṣṇâd* comme un adjectif neutre employé substantivement dans le sens de « l'obscur, l'obscurité ».

Pour Bergaigne *cikitsantî* signifie « cherchant à connaître ; frayant (les chemins) en les rendant visibles ». Je saisis difficilement le rapport exact qu'ont entre elles ces expressions données par lui comme synonymes. En comparant notre passage avec ceux de l'Atharva-Veda où le désidératif *cikits* est construit comme ici avec un complément au datif dans le sens de « veiller sur, s'occuper de », on est tenté d'entendre « l'Aurore... dont l'attention est dirigée vers la demeure des hommes

(où des offrandes lui sont préparées). » Mais le sens de la racine *cit* (forme simple d'où dérive *cikits*) étant souvent « briller, apparaître », il me semble préférable d'y rattacher celui de *cikitsantî* et de traduire « désirant apparaître » à la demeure des hommes, à la terre, c'est-à-dire aux regards des hommes eux-mêmes [1].

C'est probablement le sens qu'il a cru pouvoir attribuer à *cikitsantî* qui a entraîné M. Bergaigne à rendre *mânusâya ksayâya* par « race humaine » ; *ksaya* signifie « séjour, demeure » et il n'y a ici aucune raison, à mon avis, pour prendre ce mot dans une acception différente.

— 2 —

Elle s'est éveillée avant tout le monde, victorieuse, forte, conquérante d'offrandes; d'en haut, la jeune fille Aurore, renaissante, a distingué (ce qui se passe ici-bas); elle est venue la première au sacrifice du matin.

On pourrait traduire tout aussi exactement : « Elle s'est éveillée... pour vaincre, etc. » L'Aurore est représentée comme une héroïne en vertu d'une double association d'idées, d'abord parce qu'elle est montée sur un char, ainsi qu'un guerrier, — nous retrouverons au vers 5 un rapprochement d'expressions et de pensées analogues, — et aussi parce qu'elle vient s'emparer de l'offrande qui est une conquête pour elle, si l'on fait abstraction des dispositions libérales du sacrifiant.

J'ai rendu par « offrandes » le mot *vâja* dont M. Bergaigne se déclare incapable comme ses devanciers de préciser le sens et qu'il traduit par le « terme vague » de « trésors ». J'essaierai de résoudre un problème dont il n'avait sans doute qu'ajourné l'étude.

L'étymologie de *vâja* est sûre ; ce mot est de la même famille que *ojas* « énergie, vigueur ». Indépendamment de ces acceptions, on trouve *vâja* fréquemment employé dans celles de « lutte,

1) Cf. I, 113, 4, 5. 9 ; VI, 65, 1 et VII, 79, 1 où l'Aurore est représentée comme réveillant les hommes.

combat » auxquelles il a passé au moyen des sens intermédiaires d' « impétuosité, violence ». Si nous remarquons maintenant, en premier lieu, que le mot *ûrj* joint au sens de « vigueur », cf. gr. ὀργή, qu'il possède en commun avec *vâja*, celui de « sève, breuvage, nourriture » (cf. ὀργάς, ὀργάω) et d'autre part, que *vâja* est donné par les lexicographes sanskrits comme synonyme de *anna* « nourriture » de *sarpis* et de *ghṛta* « libation » et « beurre du sacrifice », sens évident d'ailleurs dans différents passages du Rig-Véda, nous en conclurons que de part et d'autre l'idée de liquide substantiel (et peut-être de nourriture solide) se lie à celle de « vigueur, ardeur [1] » et que le *vâja* entendu vaguement comme une conquète avantageuse ou une acquisition utile est primitivement et précisément la libation qu'Agni ou le Feu du sacrifice est chargé de transmettre aux dieux.

La nuance significative que j'attache à *vy âkhyat* est légèrement différente de celle qu'y voyait M. Bergaigne. Pour lui, l'Aurore « ressuscitée » donne en quelque sorte signe de vie « en ouvrant les yeux », ce qui serait pour ainsi dire un pléonasme eu égard au verbe qui précède « elle s'est éveillée ». Puis, est-il vraisemblable que le poète ait pu laisser entendre qu'il voyait l'Aurore ouvrir les yeux, car on ne saurait prendre l'expression qu'au propre ?

Pour moi, les préfixes *vy-â* impliquent plutôt l'idée d'un examen détaillé que celle d'un mouvement physique consistant à écarter les paupières. J'hésite d'autant moins à rendre le verbe en question par « distinguer, discerner » que l'on obtient ainsi l'indication de trois moments qui se succèdent d'une manière très naturelle dans le tableau que le poète a voulu dépeindre : l'Aurore s'éveille, elle jette les yeux (sur le sacrifice, pour s'assurer s'il s'exécute) et vient en recueillir l'offrande ; la parfaite liaison de l'ensemble est une garantie de l'exactitude du détail.

1) Le trait d'union des deux idées est probablement celle de s'agiter qui convient également à la désignation des liquides (l'eau est toujours la courante) et à celle des impétueux, des forts, des ardents, etc.

— 3 —

Afin que tu viennes aujourd'hui parmi les mortels, ô déesse Aurore, toi qui es de noble origine, distribuer (tes biens) aux hommes, que le dieu qui est le Savitar domestique annonce notre innocence au Soleil!

M. Bergaigne, comme ses devanciers, rend la conjonction *yad* qui est le premier mot de ce vers par « si ». — «Si tu fais aujourd'hui une distribution de biens... puisse le dieu Savitri nous déclarer innocents devant le Soleil ! » J'avoue ne pas comprendre en quoi la proclamation de l'innocence des sacrifiants a pour condition la libéralité de l'Aurore envers eux. Tout s'éclaircit au contraire si l'on donne a *yad* le sens de ὡς ou de *ut* : l'Aurore est généreuse à l'égard des justes ; il importe donc pour que les sacrifiants obtiennent ses dons que les dieux sachent qu'ils en sont dignes[1].

Je reconnais avec moins d'hésitation que M. Bergaigne le dieu Agni dans le «Savitar domestique» de notre vers. Non seulement cette désignation convient parfaitement au Feu du sacrifice personnifié et déifié ; mais qui pourrait mieux qu'Agni témoigner de l'innocence des sacrifiants ? De plus, Savitar étant un nom du Soleil, le même Agni, ou le Savitar d'en bas, est le correspondant naturel de Sûrya, le Savitar d'en haut.

Sur le rôle de Sûrya comme examinateur des bonnes et des mauvaises actions des hommes, cf. le début de l'hymne VII, 60, et particulièrement ce passage du vers 2 : *viçvasya sthâtur jagataç ca gopâ ṛju martesu vrjinâ ca paçyan,* « lui (Sûrya) qui surveille tout ce qui est stable et mobile (ici bas) et qui voit ce qui se fait de bien et de mal parmi les hommes. »

1) Cf. le vers VII, 60, 1 qui présente une construction avec *yad* assez semblable à celle que nous avons ici ; mais il est difficile de décider si *yad* y est conditionnel ou correspond comme dans notre passage à la conjonction *ut* du latin. — Sur l'emploi et la signification de la conjonction *yad*, voir Delbrück, *Synt. Forsch.*, p. 321 suiv. Il s'en tient du reste pour ce passage, à tort, selon moi, à l'interprétation que je combats.

— 4 —

Agile, elle arrive chaque jour, revêtue des caractères qui la distinguent, dans sa demeure (céleste); ambitieuse (d'offrandes), brillante, elle est venue (jusqu'ici) régulièrement et recueille les prémices des richesses (qui sont offertes aux dieux par les hommes).

M. Bergaigne voit dans *ahana* un composé formé de *a* privatif et de *hana* qu'on trouve dans *suhana* avec le sens de « frappé, blessé » ; *ahanâ* serait « la non blessée, l'inviolable, l'immortelle » : c'est bien invraisemblable. D'ailleurs les autres interprètes du Rig-Véda ont généralement considéré le mot en question comme apparenté à *ahan*, « jour », et je ne vois avec eux aucune raison sérieuse pour le séparer de ce mot et d'autres dérivés qui se rattachent aussi soit à *ahan* même, comme *âhanas* « jaillissant, gonflé », soit à la variante *ahar* comme *ahr-aya*, *ahr-ayâna*, *ahr-i* « ardent, pétulant, audacieux ». Quant à la dérivation significative, il faut évidemment la faire remonter jusqu'au *moment sémantique* où *ahan* et *ahar*, comme tous les mots qui se sont fixés au sens de « jour », avaient encore la signification adjective préalable de « brillant-brûlant » ; d'où des dérivés avec le sens de « ardent, impétueux, agile, actif, etc. » Il n'est pas impossible d'ailleurs, et pour les mêmes raisons, que *ahanâ* ait conservé purement et simplement le sens primitif de « brillant ».

Si, comme il n'y a pas lieu d'en douter, *nâman* est pour *jnâ-man* c'est-à-dire si ce mot dérive de la racine *jña*, « connaître », le sens premier n'en saurait être que « signe distinctif, aspect, marque caractéristique, » et de là « forme », comme l'a bien vu M. Bergaigne, mais sans en montrer la raison. Est-ce bien donner pourtant toute sa valeur à ce mot que de rendre comme lui l'expression *dive dive adhi nâmâ dadhânâ* par « elle apparaît chaque jour », sans insister autrement sur la *figure* que l'Aurore revêt ?

Pour *gṛham gṛham* je propose une interprétation toute différente de celle des traducteurs qui m'ont précédé, y compris M. Bergaigne. Ils ont entendu que l'Aurore visite chaque

maison, évidemment pour y recueillir l'offrande du sacrifice. Je préfère rattacher étroitement *gṛham gṛham* à *dive dive* et je crois qu'il s'agit du retour journalier de la déesse dans son séjour céleste appelé plus bas (vers 8) *varuṇasya dhâma* « la demeure de Varuṇa ». La répétition de *gṛham* comme celle de *agram* au deuxième hémistiche est entraînée par celle de *dive* : « elle arrive *chaque* jour vers *chacune* de ses demeures » ; la même raison qui fait que les jours sont successifs permet de considérer comme également successif le séjour quotidien de l'Aurore sur l'horizon. L'idée n'offre donc aucune difficulté et s'accorde beaucoup mieux avec le contexte que celle qu'on a voulu y voir. Je doute fort d'ailleurs que l'image de l'Aurore allant de maison en maison soit compatible avec ce qu'on peut appeler la psychologie védique. En général, les auteurs des hymnes n'atteignent pas dans leurs descriptions des personnages divins, si ce n'est sous la forme d'une comparaison expresse, un anthropomorphisme aussi concret et aussi détaché du fond réaliste qui lui sert de point de départ[1].

Le deuxième hémistiche de notre vers est un résumé rapide des idées déjà exprimées plus en détail dans ce qui précède ; remarquons surtout que l'expression « elle recueille les prémices » (mot à mot : chacune des prémices, c'est-à-dire celles de chaque jour) revient exactement à ce qui a été indiqué au vers 2 par les mots « elle est venue la première au sacrifice du matin », car les richesses en question ne sont autres que les offrandes sacrificatoires.

— 5 —

Sœur de Bhaga, sœur de Varuṇa, O! Sunṛtâ, Aurore, éclate la première. Puisse celui qui commet le mal ne pas arriver jusqu'ici! Puissions-nous le vaincre à l'aide du char de l'offrande !

Je m'en tiens, sans grande conviction, mais au moins faute

1) Même quand il s'agit d'Agni l'expression *gṛham gṛham* (I, 124, 11) ou *dame dame* (V. 1, 5) peut s'entendre « dans chacune de ses demeures », c'est-à-dire partout où le sacrifice s'accomplit.

de mieux au sens proposé par M. Bergaigne pour *sûnṛtâ*. Ce serait ici la libéralité personnifiée et identifiée à l'Aurore. L'étymologie qu'il adopte pour ce mot, — *su* « bien » et *nara* « homme » d'où un adjectif *sûnara* « riche en hommes », ou simplement « riche » qui aurait donné l'abstrait *sûnṛtâ* « la richesse » ou un don précieux quelconque, soulève des objections dont la moindre n'est pas l'absence de toute relation visible de ce sens avec l'acception habituelle, d' « agréable », surtout en parlant des discours, que reçoit *sûnṛtâ* dans la littérature de l'époque classique. Quoi qu'il en soit, une chose sûre, c'est que dans tous les hymnes à l'Aurore où ce mot se rencontre, il a le sens bien apparent de « richesse », comme, par exemple, au refrain de l'hymne V, 79 dans lequel l'Aurore est qualifiée de *açvasûnṛtâ*, « celle dont la richesse consiste en chevaux ».

Le sens des mots *prathamâ jarasva* que je rends par « éclate la première » a été fort controversé. M. Bergaigne a combattu avec raison les interprétations qui consistent, soit à voir dans *jarasva* le sens de « s'élancer », soit à traduire cette forme du moyen comme si elle était passive, par « sois chantée ».

Maintenant, l'explication de ce qui peut sembler bizarre dans l'invitation faite à l'Aurore par les sacrifiants de se faire entendre, de chanter ou d'éclater la première me paraît assez facile à fournir, sans avoir à recourir aux raisons un peu subtiles de M. Bergaigne d'après lequel la formule en question équivaut à peu près à — « prends la direction de notre sacrifice » — et qui ajoute que « les Aurores sont des vaches, qu'en cette qualité elles doivent avoir une voix, et que les beuglements des vaches célestes sont couramment assimilés à des chants ».

A mon avis, il faut voir surtout ici une double allusion, — la première aux chants, c'est-à-dire aux crépitements d'Agni dont il est souvent question dans les hymnes védiques et presque toujours avec l'aide de la racine *jar*. Or, l'Aurore qui resplendit comme Agni et dont l'éclat est l'objet constant de l'admiration ou tout au moins de l'attention des poètes védiques, peut être très naturellement considérée comme crépitant ou éclatant, ou même chantant, par le seul fait qu'elle brille. Je me sers à des-

sein du verbe « éclater » qui est comme le trait d'union entre les deux idées de « briller » et de « bruire ». On a remarqué d'ailleurs depuis longtemps que ces deux idées sont fréquemment associées pour servir de signification à une même racine indo-européenne.

Si l'on rapproche en outre notre passage de VII, 78, 2 où il est dit, *prati sîm agnir jarate samiddhaḥ prati viprâso matibhir gṛṇântaḥ* « vers elle (l'Aurore) Agni qui est allumé crépite, vers (elle) les prêtres font entendre leurs voix en chantant leurs pensées (c'est-à-dire leurs prières), on comprend très bien qu'au moment où l'on se représente l'Aurore comme capable elle aussi de se faire entendre, on l'invite à en donner l'exemple tout à la fois à Agni et aux sacrifiants ; ce n'est d'ailleurs qu'une autre façon de lui dire : « Manifeste-toi pour recevoir nos hommages et nos libations. »

On peut ajouter qu'il est question des accents que fait entendre l'Aurore en pareil cas non seulement dans l'hymne VII, 76, 6, où nous retrouvons la même formule que dans notre vers, mais encore aux hymnes VII, 75, 5 et 79, 4 [1], où il m'est impossible d'attribuer un sens passif avec MM. Roth, Ludwig, etc., au participe moyen *gṛṇânâ*.

« Celui qui commet le mal » et qu'il s'agit de tenir à distance est appelé dans un autre hymne à l'Aurore, VII, 77, 4, cf. I, 113, 12, *amitra* ou *dvesas*, « l'ennemi ».

A propos de l'expression « puissions-nous le vaincre avec le char de l'offrande », remarquons de nouveau l'attraction que les idées qui se conviennent exercent les unes sur les autres dans la phraséologie védique. Leur association à demi inconsciente sans doute comme ici, où les images de char (de guerre) et de victoire se sont appelées mutuellement, est un des grands ressorts de l'amplification à l'usage des rishis. C'est du reste un procédé qui témoigne de l'enfance de l'art, — on pourrait presque dire de la pensée — chez les poètes primitifs, mais qui ne s'en est pas moins perpétué jusqu'à ceux de nos jours.

1) Voici ce dernier passage : *yâvat stotṛbhyo aradas gṛṇâna* « (donne) autant que tu as apporté (de dons) en chantant à ceux qui célèbrent tes louanges. »

— 5 —

Que les richesses (de l'Aurore) apparaissent! L'hymne s'est élevé, les feux étincelants se sont dressés (vers le ciel). Les Aurores en brillant font apparaître les biens désirables que cachaient les ténèbres.

La ressemblance de la formule *ud īratâ*m *sûṇṛtâ* avec toutes celles dans lesquelles il est question de la manière dont l'Aurore dispense la *sûṇṛtâ* ou la richesse rend extrêmement vraisemblable l'interprétation de M. Bergaigne dont je reproduis purement et simplement le sens.

Le mot *pura*m*dhi* où je vois le sens d'hymne (M. Bergaigne le traduit par prière) est difficile ; aussi a-t-il soulevé beaucoup de divergences parmi les interprètes du Rig-Véda. M. Roth en rattache la dernière partie à *dhi* « pensée » et le considère tantôt comme un substantif signifiant « intelligence, sagesse » tantôt comme un adjectif avec le sens de « intelligent, sage ».

Pour M. Bergaigne, *pura*m*dhi* est la prière souvent personnifiée et divinisée, et c'est le nom propre de la déesse *Pura*m*dhi* qu'il croit voir dans des énumérations de personnages divins, là même où M. Roth considère le mot comme une épithète de l'un ou l'autre de ces personnages.

M. Bergaigne diffère aussi de M. Roth sur la question étymologique ; il est disposé avec Grassmann à voir dans *dhi* une forme de la racine *dhâ*, « établir, poser ». Non seulement je crois que là est la vérité, mais je rapproche au point de vue des deux éléments dont le mot est composé, *pura*m*dhi* de *purodhas*, *purohita* « celui qui offre le sacrifice ou celui qui est préposé au sacrifice » (le prêtre officiant) et de *purodhâ* « fonction de prêtre », vocables dans lesquels *puro-puras*, adverbe qui signifie « en avant », correspond à *puram* dans *pura*m*dhi* dont le sens étymologique est par conséquent « présentation, offrande ». Et comme dans l'acte du sacrifice l'offrande est toujours accompagnée de l'hymne ou de la prière, le sens des mots qui désignent l'une ou l'autre a souvent paru se confondre ; c'est ainsi que

idâ ou *ilâ* l'oblation, la libation, a été personnifiée comme déesse de la prière ; il en est de même de *Sarasvatî*, ancienne épithète de la libation (ce qui coule), et plus tard déesse de la prière, de la parole, de l'éloquence. *Puramdhi* a passé sans doute par les mêmes phases significatives. Les passages cités par M. Bergaigne où il est dit que Soma la met en mouvement ou l'engendre, où elle est considérée comme accroissant les dieux, etc., impliquent évidemment le sens primitif d'offrande, tandis que presque partout où elle est personnifiée et où l'on peut y voir la désignation de l'intelligence, c'est-à-dire de la pensée transformée en prière à l'adresse des dieux, on est en réalité en présence d'une sorte d'*alter ego* de la déesse *Ilâ*.

En ce qui concerne le second hémistiche de notre vers, l'hymne VII, 80, 1 peut servir de commentaire au passage où il s'agit des biens désirables que fait apparaître l'Aurore ; celle-ci, y est-il dit dans les mêmes termes, rend manifestes tous les êtres (*bhuvanâni viçvâ*.)

— 7 —

L'un s'en va, l'autre arrive ; les deux jours aux couleurs différentes (qui embrassent chacun le jour et la nuit) s'accompagnent (c'est-à-dire se succèdent). Une autre (c'est-à-dire une nouvelle) Aurore qu'ils contenaient a fait disparaître l'obscurité ; elle a brillé de l'éclat de son char étincelant.

Que faut-il entendre exactement par le mot *ahanî*, littéralement « les deux jours », qui se rencontre dans un assez grand nombre de passages du Rig-Véda? Sâyaṇa y voyait ici, mais certainement à tort, la désignation du ciel et de la terre. MM. Roth et Bergaigne entendent au contraire « le jour et la nuit. » Mais comment concilier leur interprétation avec l'emploi du mot dans les passages suivants :

X, 39, 12 — *A tena yâtam manaso javîyasâ ratham yam vâm ṛbhavaç, cakrur açvinâ ; yasya yoge duhitâ jâyate diva ubhe ahanî sudine vivasvataḥ.*

« Arrivez, ô Açvins, avec ce char plus rapide que la pensée que les Ribhus vous ont fabriqué ; quand il est attelé, la fille du

ciel (l'Aurore) prend naissance et les deux jours brillants luisent. »

X, 76, 1. . . *ubhe yathâ no ahanî sacâbhuvâ sadaḥ sado varivasyâta udbhidâ.*

« De manière que les deux jours qui vont ensemble (cf. *sam carete* I, 123, 7) nous livrent en prenant naissance une série de places (propres au sacrifice). »

Il est absolument évident qu'il ne peut être question de la nuit, même pour une partie seulement, quand le poète parle des deux jours brillants qui luisent, ou des deux jours qui livrent, c'est-à-dire qui font apparaître en prenant naissance, mot à mot, en piquant ou pointant (cf. notre expression le point du jour), les lieux appropriés au sacrifice.

M. Bergaigne n'en est pas moins d'avis qu'au vers I, 185, 1, les mots *katarâ pûrvâ katarâparâyoḥ. . . ahanî* signifient « quel a été le premier du jour et de la nuit ? »

Les passages suivants où pareille question est effleurée ou posée expressément à propos des Aurores, sont de nature à nous aider à voir s'il est dans le vrai à cet égard :

I, 124, 2 (cf. I, 113, 8 et 15) — *Iyusînâm upamâ çaçvatînâm âyatînâm prathamosâ vy adyaut.*

« (Cette) aurore (celle d'aujourd'hui), la plus voisine de celles qui sont parties, la première de celles qui arrivent perpétuellement, a brillé. »

I, 124, 9 — *Âsâm pûrvâsâm ahasu svasṛṇâm aparâ pûrvâm abhy eti paçcât.*

« Une autre (une Aurore qui vient à la suite) de ces sœurs précédentes vient après, dans (la série) des jours, celle qui la précède (immédiatement). »

IV, 51, 6 — *Kva svid âsâm katamâ purâṇî yayâ vidhânâ vidadhur ṛbhûṇâm; çubham yac chubhrâ usasaḥ caranti na vi jñâyante sadṛçîr ajuryâḥ.*

« Où est la (plus) vieille d'entre elles, celle à l'aide de laquelle les établissements des Ribhus ont établi (l'arrangement des cieux) ? Comme les brillantes Aurores circulent semblables et inaltérables à travers (l'espace) brillant, on ne les distingue pas (les unes des autres). »

Ce qui intéresse les poètes védiques à propos des Aurores (comme en ce qui regarde les *ahanî*), il est facile de le voir par ces citations, c'est la question de savoir si, étant donné leur ressemblance[1] et leur retour successif, on peut les distinguer entre elles; ou plutôt, ils s'amusent à jouer avec ces idées et à constater que la même Aurore est à la fois la première de la série qui commence à tel jour (*pûrva*) ou la dernière (*upamâ*) de la série qui finit ce même jour, ou bien qu'il est impossible de distinguer cette première de l'autre (*aparâ*) qui non seulement a le même aspect (*sadṛçî*), mais qui comme elle est *upamâ* et *pûrvâ* : soit dans leurs rapports de succession, soit dans leurs caractères propres, elles se trouvent dans des conditions identiques et l'énigme qui consiste à proposer de les déterminer individuellement est insoluble. C'est la même énigme qui est évidemment proposée à l'égard de *ahanî*, ou des deux jours, au début de l'hymne I, 185, d'autant plus que le poète ajoute qu'ils ressemblent à des roues qui tournent (*vivartete... cakriyeva*) sans doute parce que, dans leur retour alternatif, il est aussi difficile de discerner le premier (*pûrva*) de l'autre (*apara*) que de savoir laquelle est la première ou la dernière des jantes d'une roue en mouvement.

En tous cas, il me semble résulter clairement de la comparaison des différents passages qui viennent d'être cités que les deux *ahanî* se succèdent entre eux comme les Aurores. S'il en fallait une confirmation nouvelle nous la trouverions précisément dans notre vers où figure la même formule (*apânyad ety abhy anyad eti visurûpe ahanî*) relative à leur retour alternatif que celle concernant les Aurores du vers déjà cité I, 124, 9 (*aparâ pûrvâm abhy eti paçcât*). Ces deux formules non seulement s'expliquent l'une par l'autre, mais expliquent à leur tour la question posée au commencement du vers I, 184, 1 (*katarâ pûrvâ katarâparâyoḥ*).

Comme j'ai essayé de le montrer à propos des Aurores, le premier jour (*pûrvam ahan*) des deux *ahanî* est celui qui est parti

1) Sur la ressemblance des Aurores entre elles, voir I, 113, 10 ; I, 123, 8 ; IV, 51, 9.

(*apânyad*, etc.) et après lequel l'autre (*aparam ahan*) arrive (*abhyeti paçcât* ou *abhy anyad eti*). Mais comme ils se suivent indéfiniment, le *pûrva* d'aujourd'hui est l'*apara* de demain, et le problème qui consiste à les distinguer n'est pas susceptible de solution. *Ko viveda* (I, 185, 1), *chi lo sa ?* comme dit le poète védique.

Deux points sont donc acquis : les deux *ahanî* sont brillants ; ils se succèdent comme les Aurores. J'en conclus qu'il s'agit bien de « deux jours », et de deux jours consécutifs dont le couple représente en général la succession constante des jours qui se ressemblent tous, comme les Aurores, et dont l'un suit indéfiniment l'autre.

Mais une grave objection peut m'être faite. Dans notre passage ces jours sont dits *visurûpe*, c'est-à-dire différents quant à la forme ou à la couleur, et il se trouve que cette même épithète, ou du moins l'analogue *virûpa* [1], qualifie dans différents vers du Rig-Véda (III, 4, 6 ; V, 1, 4) les deux Aurores, c'est-à-dire le mot *usas* employé au duel dans un sens qui paraît correspondre à celui des expressions *naktosâsâ* (I, 142, 7,) « la nuit et l'aurore » ou *usâsânaktâ* (1, 122, 2, etc.), « l'aurore et la nuit ». Il semble donc que dans le cas au moins où les deux Aurores sont dites dissemblables (*virûpa*), il s'agit de la nuit et de l'aurore. Comment échapper alors à cette déduction qu'au moins quand les deux jours (*ahanî*) reçoivent une qualification analogue, c'est que le poète a voulu désigner par là le jour et la nuit ?

Toutefois à côté de cela, il ressort très sûrement du vers I, 186, 4, que le jour (*ahan*) comprend l'aurore et la nuit, c'est-à-dire évidemment le jour et la nuit. Il est comparé, en tant qu'aurore et nuit, à une vache bonne laitière dont la mamelle contient du lait de deux couleurs (*visurûpa*) [2]. Nous avons là, ce semble, la clé de la difficulté.

1) Il y a pourtant une nuance entre le sens de ces deux adjectifs *visurûpa* signifiant plutôt « qui a une double couleur », et *virûpa* « qui a des couleurs différentes ».

2) Voici le texte de ce vers : *upa va ese namasâ jigîsosâsânaktâ sudugheva dhenuḥ, samâne ahan vimimâno arkam visurûpe payasi sasminn ûdhan.*

Les deux jours sont l'un et l'autre *visurûpa*, c'est-à-dire que chacun d'eux comprend le jour et la nuit.

Par là s'explique d'ailleurs la formule du vers VI, 9, 1 *ahaç ca kṛsṇam ahar arjunam ca*, « le jour noir et le jour blanc (ou clair) » ; le jour comprenant le jour et la nuit a été facilement considéré comme composé d'un jour noir (la nuit) et du jour blanc (le jour proprement dit). —

Je fais de *pariksitos* un synonyme de *ahanî* au locatif duel et j'en rapproche au point de vue de la construction et du sens le

M. Ludwig en a donné une traduction très peu intelligible et certainement incorrecte. Pour moi, au premier hémistiche je vois dans *jigîsâ* un instrumental (Voir Whitney, *Ind. gram.*, § 317 et 363) et je fais porter la comparaison contenue dans les mots *sudugheva dhenuḥ* sur l'idée exprimée par *usâsânaktâ*. Au second hémistiche, je donne au locatif *samâne ahan*, attiré d'ailleurs par l'idée de temps contenue dans *ahan*, un sens voisin du datif(voir Whitney, *op. cit.*, § 304, *a*), j'y appose les mots *visurûpe payasi* dont je fais dépendre à titre de complément *sasminn ûdhan*. J'aboutis ainsi à ce sens qui, je me hâte de le dire, nécessite un commentaire : « Je m'adresse respectueusement, avec le désir de gain, à vous, ô aurore et nuit, qui êtes pareilles à une vache bonne laitière, en composant un hymne en l'honneur du jour un (quoiqu'il soit comme) du lait de deux couleurs dans cette mamelle (celle de la vache à laquelle l'aurore et la nuit ont été comparées). »

Nous avons là un des exemples les plus curieux de ce que M. Bergaigne appelait l'incohérence des figures védiques ou de ce que je désignerais plutôt sous le nom d'associations instinctives d'idées, en entendant par là que l'attraction presque mécanique que certaines idées exercent sur certaines autres, y a plus de part souvent que la réflexion. L'aurore et la nuit sont comparées, de concert, à une vache laitière parce qu'on attend d'elles des dons qui ont la valeur et la saveur du lait; mais la nuit et l'aurore équivalent à un jour, et comme deux quantités comparables à une troisième sont comparables entre elles, le jour, lui aussi, peut être assimilé à une vache à lait ou plutôt à la partie précieuse entre toutes, de cette vache, à savoir sa mamelle. Puis une nouvelle comparaison se greffe sur les précédentes : le jour qui est un en soi ou semblable à lui-même (*samâna*) comme la mamelle est une, contient pourtant deux parties, la nuit et l'aurore qui sont de couleur différente (*visurûpa*), et pour que la comparaison avec la mamelle soit exacte, le poète ajoute qu'elle contient du lait de deux couleurs, ce qui toutefois, n'est pas de la rhétorique pure, si l'on entend que le lait noir représente les dons de la nuit et le lait blanc ceux de l'aurore.

Remarquer encore l'opposition de *samâna*, « semblable, d'une seule forme », à *visurûpa*, « dissemblable » ou « de deux couleurs différentes » ; les antithèses sont aussi vieilles que la poésie et, on peut le dire, que la parole humaine. Milton a pu sans invraisemblance en prêter à Adam et Ève dans le paradis terrestre.

passage déjà cité I, 124, 9 (*àsàm pùrvâsàm ahasu*, etc.) : « une autre (Aurore) (contenue) dans les *ahanî* », c'est-à-dire dont l'apparition a lieu durant les jours successifs, chaque jour.

— 8 —

Pareilles aujourd'hui, pareilles demain, (les Aurores) s'attachent au large séjour (ou à la loi) de Varuna; sans jamais s'exposer au reproche (d'irrégularité), chacune d'elles parcourt d'une traite les trente yojanas *qui forment la tâche qu'elles s'imposent.*

L'Aurore s'est établie sur l'horizon et de là va prendre sa course à travers le ciel; c'est sous cet aspect que le poète l'envisage et la célèbre. Comme elle apparaît aujourd'hui, elle apparaîtra demain. Au point de vue de ses retours successifs, on peut dire qu'il y a plusieurs Aurores semblables entre elles ; de là dans notre vers la substitution en ce qui la concerne du pluriel au singulier. La régularité de sa réapparition est déterminée du reste par l'attraction qu'exerce sur elle le grand séjour de Varuṇa, la vaste demeure du ciel. Mais ici se présente la grosse question de savoir si les mots *varuṇasya dhàma* signifient l'*établissement* de Varuṇa en tant que *demeure* ou en tant que *loi*. M. Bergaigne a défendu très énergiquement cette dernière hypothèse ; mais il va pour cela jusqu'à contester l'évidence même, à savoir que *dhàma* peut signifier « demeure ». Puis, *dìrgha* qu'il rend par « durable », veut dire proprement « long » et ne prend le sens de « durable » que joint à des mots qui signifient « le temps » ou en impliquent l'idée. Or si l'idée d'une loi éternelle ou fixe se comprend en semblable matière, on peut se demander ce qu'est au juste une loi longue ou, si l'on veut, durable ; il n'y a ici que l'établissement *in perpetuum* qui puisse offrir quelque chose de net à l'esprit. Combien il est plus naturel et plus en harmonie avec le contexte d'entendre cette longue ou grande demeure qui a les trente yojanas d'étendue dont il est question tout de suite après ! Comment douter que l'établissement de Varuṇa, c'est-à-dire le lieu où ce dieu sidéral entre tous est établi, ne soit la voûte éthérée elle-même ? Qu'il y ait eu ensuite

équivoque, que l'établissement de Varuṇa soit devenu la chose établie par lui, — le *firmament* — impliquant à la fois l'idée d'un système céleste créé et conservé par les dieux en général et par lui particulièrement, c'est possible, c'est même à peu près sûr. Mais ce n'est pas une raison pour rejeter le sens premier de la formule dans un passage où elle en a certainement conservé la vive empreinte et où l'on ne peut guère soupçonner qu'une allusion à l'idée postérieure qui s'est greffée sur celle-ci [1].

En résumé, nous sommes en présence d'une expression à double sens : un sens ancien dont je crois avoir démontré l'évidence, un nouveau que M. Bergaigne veut seul reconnaître [2]. Les équivoques plus ou moins intentionnelles du genre de celle-ci qui sont devenues un des procédés les plus habituels de la rhétorique sanskrite à l'époque classique, se rencontrent déjà souvent dans les textes védiques ; nous en retrouverons une autre au vers 12.

Je suis d'accord avec M. Roth pour l'interprétation de *kratum*, mot dans lequel je vois avec lui une apposition à *yojanâni* : chaque Aurore parcourt d'une traite (ou quotidiennement) trente yojanas (sans doute une mesure de longueur déterminée), ce qui est son *dessein*, le but qu'elle se propose, la tâche qu'elle se donne. On se rend difficilement compte comment M. Bergaigne, qui admet cependant pour *kratu* le sens de « volonté, résolution, désir », a pu substituer à cette explication si simple, si naturelle et si satisfaisante, celle à laquelle il s'est arrêté dans sa traduction : « elles traversent aussi en un instant l'intelligence (pour l'éclairer) ». Je crois pouvoir dire que l'idée ainsi présentée n'est pas védique, qu'elle n'a aucun rapport avec celles qui l'entourent et ne répond même à rien de sensiblement intelligible, ce

1) C'est ce que M. J. Darmesteter a entrevu quand il constate (*Ormazd et Ahriman*, p. 73) que pour le *Rig-Véda* dire — « tout est fait par Varuṇa », et dire — « tout se fait en Varuṇa » — sont choses identiques. »

2) Il aurait pu invoquer en faveur de sa thèse eu égard spécialement aux Aurores : I, 113, 3, la course de l'Aurore et de la nuit a lieu d'après les enseignements des dieux; I, 124, 2 et VII, 76, 5, l'Aurore ne viole pas les decrets des dieux; VII, 75, 3, les Aurores produisent ces décrets, c'est-à-dire les mettent à exécution.

qui est le plus sûr indice qu'on est à côté du sens dans des textes du genre de ceux-ci.

— 9 —

Connaissant le signe du point du jour, la brillante est née de l'obscur et s'avance resplendissante ; la jeune femme ne s'égare pas, en se rendant chaque jour au lieu préparé pour le sacrifice.

M. Bergaigne qui tenait beaucoup à retrouver la signification de « nature, essence » dans *nâman*, peu en rapport pourtant avec l'étymologie de ce mot, entend que l'Aurore connaît la nature du premier jour, c'est-à-dire qu'elle sait s'il était blanc ou noir, c'est-à-dire encore quel a été le premier du jour ou de la nuit, « grave question, dit-il, pour les rishis ». Je crois avoir donné plus haut de fortes raisons pour qu'il soit permis de douter que tel est le sens du vers I, 185, 1.

Il déclare en outre ne pas comprendre ce que signifierait « connaissant le signe du commencement du jour », comme traduisait déjà M. Ludwig. N'est-ce pas le cas de répéter qu'il n'y a de pire sourd que celui qui ne veut pas entendre. Le regretté savant avait trop de pénétration d'esprit pour ne pas admettre, s'il n'y avait pas apporté d'idées préconçues, que surtout à la suite d'un vers où la régularité que l'Aurore apporte chaque matin à reprendre sa tâche a été célébrée, le poète pouvait ajouter que, si elle ne manque jamais l'heure, c'est qu'elle connaît le signe, le caractère distinctif du point du jour, considéré en quelque sorte comme une catégorie astronomique indépendante d'elle ; grâce à cette prescience, le mystère de sa ponctualité s'explique. Ici encore la simplicité des idées et leur liaison naturelle, sans parler du sens de *nâma*, militent victorieusement, ce me semble, en faveur de la traduction que j'adopte de concert avec M. Ludwig.

Pour le second hémistiche, ma traduction diffère autant que pour le premier de celle de M. Bergaigne. « La jeune femme, dit-il, ne viole pas la loi établie ; elle vient chaque jour au rendez-vous. »

Ici revient, comme au vers précédent, la question de savoir si *dhâma* signifie « résidence, lieu où quelque chose est établi », ou

« loi ». M. Bergaigne s'en est tenu au sens de « loi », de même que je n'ai pas jugé à propos de laisser de côté celui de « résidence, lieu », avec allusion possible au précédent.

Voici mes raisons. D'abord notre passage paraît inséparable, quant au sens, d'une formule que l'on rencontre deux fois dans des hymnes à l'Aurore I, 124, 3 et V, 80, 4 et qui est conçue en ces termes ; *ṛtasya panthâm anv eti sâdhu prajânatîva na diço minâti*, « elle suit la route du *ṛta* en personne qui la connaît bien et elle ne s'écarte pas des directions ». Je justifie cette traduction de la dernière partie de la phrase : 1° en ce qui concerne *minâti* par ce passage tiré de l'hymne III, 30, 12 : *diçaḥ sûryo na minâti pradiṣṭâs*, « le soleil ne s'écarte pas des directions indiquées » ; et 2° relativement à *diças* par cet autre emprunté à l'hymne I, 183, 5 : *diçam na diṣṭâm ṛjûyeva yantâ me havam nâsatyopa yatâm* « que les Açvins viennent à mon appel comme s'ils allaient directement dans une direction indiquée. »

Maintenant il est infiniment probable que la route du *ṛta* est celle du sacrifice [1] et dans ce cas il ressortirait presque forcément de l'analogie des passages comparés que *ṛtasya dhâma* ne peut signifier que le lieu du sacrifice. Pour ceux qui garderaient des doutes, j'appuierai mon interprétation sur les passages I, 43, 9 ; IX, 7, 1 ; 110, 4 ; X, 124, 3 où l'on rencontre encore les expressions *ṛtasya dhâma* ou *ṛtasya dharma*. Dans la plupart d'entre elles et quoi qu'en ait pu penser M. Bergaigne (*Rel. véd.*, III, 238-9), le sens de « lieu du sacrifice » est imposé par le contexte. On peut aussi, d'ailleurs, rapprocher de *ṛtasya dhâma* l'expression *ṛtasya sadas* dont le sens de « lieu, place du sacrifice » est absolument sûr dans l'hymne III, 7, 2, où il est dit à propos d'Agni qu'il ré-

1) Les interprètes du Rig-Véda sont généralement d'accord pour rendre *ṛta* dans le sens de sacrifice par une périphrase comme « l'institution sainte, etc. ». Non seulement M. Bergaigne imite en cela ses devanciers, mais il voit en général dans ce mot l'expression de l'ordre général de l'univers, ce qui me semble trop systématique. Il est évident que le sens étymologique de *ṛta* n'est pas « sacrifice » ; mais ceci étant toujours sous-entendu, je ne vois aucune raison pour ne pas se servir purement et simplement du mot « sacrifice » partout où il est évident que *ṛta* ne désigne pas autre chose.

side, repose à la place du sacrifice (*ṛtasya... sadai kṣemayantam*), et très probable à l'hymne IV, 51, 8, dans lequel on représente les Aurores comme mugissant, pareilles à des troupeaux de vaches, en apercevant la place du sacrifice (*ṛtasya devīḥ sadaso budhānā gavām na sargā uṣāso jarante*) [1].

Mais, à mon avis, la raison tout à fait décisive résulte de la comparaison qu'implique notre passage. L'Aurore y est représentée comme un jeune femme qui se rend chaque jour au lieu préparé (*niṣkṛtam*) pour sa rencontre avec son amant (cf. X, 34, 5) lequel est le dieu qui la désire (Agni) dont il est question au vers suivant. Or le lieu de rendez-vous où elle va trouver Agni est évidemment celui que le poète vient de désigner par les mots *ṛtasya dhāma* et, à moins de ne supposer aucune suite dans des idées aussi voisines, mieux que cela, à moins de rejeter *a priori* une interprétation que le sens des mots permet et que le contexte impose pour lui substituer des incohérences, on traduira comme je l'ai fait, « la jeune femme ne s'égare jamais en venant chaque jour au rendez-vous, au lieu où le sacrifice s'accomplit », ce qui, au surplus, est une autre façon de répéter ce qui a déjà été dit sous différentes formes aux vers précédents, à savoir que l'Aurore reparaît régulièrement chaque matin.

— 10 —

Pareille à une jeune fille, tu viens orgueilleuse de ton corps, ô déesse, à la rencontre du dieu qui te désire ; souriant à (son) sourire, jeune épouse (tu lui) fais voir en face tes seins que ton éclat met en lumière.

1) M. Bergaigne (*Rel. véd.*, III, 290) qui ici a suivi à peu près M. Ludwig traduit, il est vrai, le commencement de cette phrase par « les Aurores divines s'éveillant et sortant du *séjour de la loi* ». Mais cela n'a de sens qu'au point de vue très contestable où il se place généralement pour interpréter le mot *ṛta* ; de plus il est obligé de donner au prétendu ablatif *sadaso* une force significative extraordinaire, tandis qu'il est si simple d'y voir un génitif selon la construction habituelle avec la racine *budh* employée dans le sens de « connaître ».

Je ne pense pas qu'il y ait lieu, comme on l'a cru généralement, de faire porter la comparaison sur d'autres mots que *kanyâ* « jeune fille ». L'Aurore est assimilée soit à une jeune fille soit à une jeune femme, parce qu'elle est née depuis peu. C'est une idée à laquelle le poète revient constamment, mais sans oublier la réalité et sans cesser de voir l'Aurore telle qu'elle est à côté de l'image de fantaisie qu'il en évoque de temps en temps.

Le mot *çâçadânâ* que je rends par « orgueilleuse » signifierait « triomphante » d'après M. Bergaigne lequel critique bien à tort, ce me semble, M. Ludwig, d'avoir préféré l'acception de « fière ». On peut lui demander, en effet, si le mot de « triomphe » et ses dérivés peuvent avoir un équivalent en sanskrit. Il est bien possible du reste que, conformément aux indications tirées du sens du correspondant grec κέκασμαι, *çâcadânâ* ne signifie ici que « brillante ».

Le participe *iyaksamânam* se rattache-t-il à *yaks* « aller vers » ou a *yaj* « sacrifier » ? M. Bergaigne n'admet que cette dernière alternative sans même examiner l'autre que j'ai cru devoir adopter en traduisant « (le dieu) qui te désire ».

Vibhâtî me paraît avoir une tout autre valeur que celle que lui a donnée M. Bergaigne en traduisant « tu brilles (et découvres devant lui ton sein) ». Il me semble évident que c'est par le fait même de briller que l'Aurore montre son sein, et on ne le voit pas assez dans la tournure que je critique.

— 11 —

Pareille à une jeune fille bien fraîche dont sa mère a fait la toilette, tu montres ton corps aux regards (des hommes) ; tu (nous) es propice ; répands au loin ton éclat, comme l'ont fait les autres Aurores.

L'expression *mâtṛmṛṣṭâ*, littéralement « frottée par sa mère » et que j'ai rendue par les mots « dont sa mère a fait la toilette », concerne probablement une ablution ; c'est du moins ce qu'indique la comparaison avec le vers IV, 80, 5 où le poète représente l'Aurore comme si elle s'était baignée (*snâti*) pour apparaître aux hommes.

Au second hémistiche, M. Bergaigne a pris comme ses devanciers *na* pour une négation ; il traduit en conséquence, et non sans s'écarter notablement du mot à mot, *na tat te anyâ usâso naçanta* par « tu seras la plus libérale des Aurores ». Mais on obtient un bien meilleur sens en considérant *na* comme la particule comparative d'emploi si fréquent dans le Rig-Véda. La traduction à laquelle on aboutit alors : « comme l'ont atteint (c'est-à-dire accompli) les autres Aurores » se trouve du reste confirmée par l'analogie des vers I, 124, 9 où le poète demande aux « nouvelles Aurores de briller à l'imitation des anciennes d'un éclat libéral » (*tâḥ pratnavan navyasîr nûnam asmee revad uchantu sudinâ usâsaḥ*) et V, 80, 6 dans lequel la jeune Aurore est célébrée pour avoir jeté un éclat pareil à celui des Aurores qui l'ont précédée (*punar jyotir yuvatiḥ pûrvathâkaḥ*). Ces ressemblances me semblent tout à fait décisives.

— 12 —

Possédant des chevaux, des vaches, toute sorte de choses précieuses; se servant (pour diriger leur attelage) des rênes (ou des rayons) du soleil, les Aurores s'en vont et reviennent, (nous) apportant des choses (des dons) d'un aspect réjouissant.

M. Bergaigne trouvait cette stance facile. Cela ne voulait sans doute pas dire que le texte ne prêtait pas à différentes interprétations. Dans tous les cas, ma traduction s'écarte assez considérablement par endroits de la sienne.

Les chevaux et les vaches de l'Aurore sont ceux et celles qui sont attelés à son char et dont il est question dans plusieurs passages des hymnes qui lui sont adressés (particulièrement aux vers I, 48, 2 ; I, 92, 14 ; I, 113, 14 ; I, 124, 11). Mais les chevaux et les vaches formant en quelque sorte la monnaie des temps védiques, dire de l'Aurore qu'elle en possède, c'est dire en même temps qu'elle est riche et qu'elle peut être libérale ; de là une des raisons, — la principale peut-être, — pour laquelle on sollicite des dons.

M. Bergaigne rend l'expression *yatamânâ raçmibhiḥ sûryasya*

par « s'élançant avec les rayons du soleil », ce qui ne prend un sens véritable que si l'on tient compte de la double acception de « rênes » et de « rayon lumineux » dont le mot *raçmi* est susceptible; tout devient clair du moment où l'on entend que l'Aurore se sert des rayons du soleil en guise de rênes pour diriger son char, détail d'autant mieux à sa place qu'il s'agit des départs et des retours perpétuels de la déesse.

Le voisinage de ces mêmes circonstances me paraît de nature à déterminer autrement que ne l'a fait M. Bergaigne la signification des mots *bhadrâ nâma vahamânâ* qui veulent dire d'après lui « prenant des formes propices », mais selon moi « apportant des choses d'un aspect réjouissant », c'est-à-dire des dons agréables. Non seulement il est naturel de parler de ce qu'apporte l'Aurore dans un vers où il vient d'être question implicitement de son char et explicitement de ses voyages, non seulement la forme moyenne du participe *vahamânâ* ne s'oppose pas à ce qu'on y attache, comme c'est si souvent le cas, le sens actif, mais les passages comme ceux-ci d'autres hymnes à l'Aurore : I, 92, 15 *yuksvâ hi vâjinîvaty açvân adyârunân usah, athâ no viçvâ saubhagâny â vaha*, « attelle, ô Aurore, toi qui es riche en coursiers, tes chevaux dorés et apporte-nous toute sorte de dons précieux », et V, 79, 8 *uta no gomatîr isa â vahâ duhitar divah sâkam sûryasya raçmibhih*, « apporte-nous, ô fille du ciel, des biens consistant en vaches au moyen des rayons (ou des rênes) du Soleil », — ne sauraient laisser aucun doute sur la manière dont il faut entendre le nôtre.

Je prends toujours le mot *nâma* dans le sens de « signe, aspect des choses, etc. ». Pour M. Bergaigne il désigne les « formes propices » que prennent les Aurores. Abstraction faite des autres raisons que j'ai fait valoir pour justifier une interprétation différente, on peut demander à quelle idée nette répondent et quelles peuvent bien être au juste « les formes propices » des Aurores ?

— 13 —

Suivant la rêne (*ou le rayon*) *du sacrifice,* (*viens*) *placer au milieu de nous, ô Aurore, tes bienveillances incessantes ; aujourd'hui,*

répands ton éclat sur nous en faisant bon accueil à nos prières ; que (tes) biens soient parmi nous et parmi les (hommes) généreux (pour qui nous offrons le sacrifice) !

Faut-il entendre avec M. Bergaigne les mots *rtasya raçmim* dans le sens de « la rêne de la loi »? J'ai déjà eu l'occasion de dire que ce savant attachait au mot *rta* une valeur toute particulière qu'il s'est efforcé d'établir et de justifier au tome III, p. 210 et suiv. de sa *Religion védique*. Il fait du sens qu'il lui attribue l'un des principaux arguments d'une théorie sur les idées morales dans le Rig-Véda qui l'a souvent entraîné, à mon avis, à des explications trop marquées au coin de l'esprit de système. Ici, en particulier, *rta* ne peut signifier que « sacrifice », et non pas « loi ». L'Aurore voyage dans le ciel, nous a-t-on dit au vers précédent, avec les rênes du Soleil ; maintenant il s'agit de savoir comment elle se mettra en communication avec le sacrifiant. L'intermédiaire naturel et habituel en pareil cas est le sacrifice, et, de même qu'au début de l'hymne, le char de l'offrande est indiqué comme servant aux dieux, en général, et à l'Aurore en particulier, pour entrer en relation avec leurs adorateurs, l'Aurore dans notre vers se laisse conduire vers le même but et afin d'apporter les trésors qu'elle dispense, par la rêne (ou le rayon), la lueur du (feu du) sacrifice. En d'autres termes, l'Aurore qui apporte ses libéralités est identifiée un instant avec son char ou sa voiture que guide la bride du sacrifice pour l'amener auprès du sacrifiant. Mais comme toujours le contrôle le plus sûr est celui que peuvent fournir les passages parallèles du Rig-Véda. Or nous retrouvons avec le sens que j'adopte l'expression qu'il s'agit d'expliquer au vers V, 7, 3 dont voici le texte, *sam yad iso vanâmahe sam havyâ mânusânâm, uta dyumnasya çavasa rtasya raçmim â dade*, c'est-à-dire « afin que[1] nous maîtrisions les offrandes et les libations des hommes (pour que nous en disposions à notre gré en faveur des dieux), il (Agni) a pris (en main) la bride du sacrifice avec l'ardeur (la puissance) de son éclat (Il a bridé en quel-

1) Cf. pour le sens de *yad* ci-dessus v. 3.

que sorte les oblations en les enveloppant de ses flammes au moment du sacrifice). » Comment pourrait-on douter que l'interprétation qui s'impose ici ne soit pas admissible dans notre vers?

Je n'entends pas non plus ce qui suit comme M. Bergaigne qui traduit *bhadram bhadram kratum asmâsu dhehi* par « donne-nous des idées de plus en plus salutaires ».Sont-ce là en effet les dons habituels de l'Aurore? Que faut-il entendre par les idées salutaires que l'Aurore susciterait chez ses adorateurs? En traduisant *bhadra* par « salutaire » au lieu de « favorable », M. Bergaigne n'encourt-il pas dans quelque mesure le reproche qu'il adresse si souvent et à si juste titre à ses devanciers de modifier le sens des mots au gré des nécessités de l'idée qu'ils croient entrevoir? Enfin ne faut-il pas voir dans cet adjectif l'épithète par excellence et dont le poète vient de se servir à deux reprises (vers 11 et 12) de l'Aurore ou de ce qui lui appartient?

Voici maintenant des passages qui établissent clairement, à mon sens, qu'en général l'expression *bhadraḥ kratuḥ* signifie la bienveillance des dieux à l'égard des hommes :

I, 89, 1 — *A no bhadrâḥ kratavo yantu viçvato 'dabdhâso aparîtâsa udbhidaḥ, devâ no yathâ sadam id vṛdhe asann aprâyuvo rakṣitâro dive dive.*

« Que les bonnes volontés nous arrivent de toute part, non trompeuses, sans empêchements, pénétrantes, de telle sorte que les dieux s'attachent toujours à notre prospérité et qu'ils ne cessent pas d'être de jour en jour nos protecteurs. »

Le premier hémistiche du vers qui suit où *bhadrâ sumatir* est la répétition évidente de l'idée contenue dans l'expression *bhadrâḥ kratavo* est du reste absolument concluant : *devânâm bhadrâ sumatir ṛjûyatâm devânâm râtir abhi no vartatâm,* « que la bonne volonté des dieux, que la richesse des dieux justes s'abaissent vers nous! »

Il est très probable qu'il faut entendre de la même manière les expressions *bhadram no api vâtaya manaḥ* (X, 20, 1) et *bhadram no api vâtaya mano dakṣam uta kratum* (X, 25, 1) adressées à Agni et Soma. Dans les deux cas, la divinité est priée d'accorder sa bienveillance aux sacrifiants.

Au vers X, 30, 12, il n'y a pas de doute possible, le poète demande à la déesse des Eaux divines d'apporter la bienveillance (*kratum bhadram*) et l'ambroisie (*amṛtam*), c'est-à-dire des choses qui lui sont propres, à savoir sa bonne volonté *à elle*, son ambroisie *à elle*.

Je me crois donc tout à fait en droit de rendre *bhadram bhadram kratum* par « les intentions bienveillantes de la déesse » ses bienveillances réitérées (c'est le sens que j'attache à la répétition de *bhadram*), c'est-à-dire quotidiennes puisque l'Aurore revient chaque jour. « D'autre part, je traduis *asmâsu dhehi* par « place parmi nous (tes bienveillances continuelles) » ; ce qui revient à dire « sois-nous toujours bienveillante ». Je ferai remarquer du reste que *dhehi* dans le sens de « donne » se construit en général avec le datif (voir VI, 65, 6 ; VII, 76, 7 ; 79, 5, etc.), tandis que nous avons ici le locatif, comme dans cette phrase et les analogues de l'époque classique dont le sens est si voisin de celui que je suis amené à retrouver ici : *dharme dadhyât sadâ manah* (Manu), « qu'il applique sans cesse son esprit à la loi sacrée. »

Paul Regnaud.

REVUE DES LIVRES

Maurice Vernes. — **Précis d'histoire juive depuis les origines jusqu'à l'époque persane** (ve siècle avant J.-C.). — Paris, Hachette, 1889, in-12 de 828 pages, contenant deux cartes.

Nous n'entreprendrons pas une critique détaillée de l'ouvrage de M. Vernes; l'article publié récemment dans cette Revue par M. Kuenen, sur la méthode historique de l'auteur, nous en dispense. Nous nous contenterons d'analyser au point de vue des études bibliques et orientales, le nouveau « Précis » ; notre analyse paraîtra peut-être un peu longue, mais le sujet en vaut la peine et un volume de plus de 800 pages mérite mieux qu'une rapide mention.

Dans l'avertissement, M. Vernes rappelle les principes qu'il a suivis dans ses études sur l'Ancien Testament. Il accuse tout d'abord d'arbitraire l'école critique moderne, celle des Reuss, des Kuenen, des Wellhausen et de tant d'autres illustrations de la science : « Les écoles d'exégèse, dit-il (p. 2), procèdent sans règle fixe dans la détermination de la date des récits bibliques ; elles les attribuent à une époque ou à une autre pour des raisons où il est visible que l'arbitraire et les préférences personnelles jouent souvent un rôle décisif. » Si un reproche peut être adressé à l'école historique moderne, bien loin d'être celui d'user de procédés arbitraires, c'est au contraire de procéder d'une façon trop systématique ; c'est en particulier le caractère frappant des derniers travaux de M. Kuenen sur l'Hexateuque : aucune place n'est laissée à ce que, de près ou de loin, on pourrait taxer d'arbitraire, d'appréciation aventureuse, de sentiment personnel : tout, tout y est déterminé, classé, daté d'après une méthode si rigoureuse et si minutieuse qu'elle en devient parfois abusive. L'exception que nous signalons ici est de celles qui constatent la règle.

Une autre accusation aussi peu méritée, lancée par l'auteur contre l'école historique moderne, est de la représenter comme éparpillant, émiettant, pulvérisant, pour le plaisir et dans le but d'éparpiller, d'émietter, de pulvériser. « Ne

demandez pas à MM. Reuss, Kuenen, Wellhausen,ce qu'ils pensent du Pentateuque ou des livres des Rois ; ils vous répondraient que le Pentateuque est une expression conventionnelle qui n'offre à leurs yeux aucun sens, mais qu'ils connaissent les documents A, B, C, D, E, dont les auteurs ont vécu à des époques différentes et expriment des vues diverses ; qu'ils ne savent pas ce que c'est que les livres des Rois, mais qu'ils connaissent la source A, la source B, la source C, qu'ils distinguent également une première, une seconde et une troisième rédaction, qui sont d'époques successives et expriment des points de vue sensiblement divergents » (p. 3-4). Qui se douterait, en lisant cette caractéristique de l'école critique moderne, que c'est à cette école et à sa méthode scientifique que l'on doit les admirables travaux d'ensemble, remplis de vues générales, de pensées fécondes sur l'évolution de la religion d'Israël et de l'ancien monde religieux oriental, et qui portent, entre autres, les noms mêmes des écrivains pris à partie par M. Vernes ?

Après avoir fait ainsi le procès à l'école critique, et tombant, à notre avis, sur l'écueil qu'il signale à ses devanciers, comme on le verra dans un instant, l'auteur a-t-il le droit de réclamer une place privilégiée dans le rang des écrivains de la Bible et d'Israël, et de prétendre respecter mieux que tout autre la tradition et ses scrupules vénérables? « Tout en maintenant très haut les droits de la recherche et de l'analyse scientifiques, affirme-t-il (p. 12), les libertés de l'appréciation, de l'éloge ou du blâme appliqués aux personnages, aux idées, aux pratiques, nous tenons ces scrupules pour infiniment respectables et dignes des plus grands égards. Dans nos écrits, nous avons multiplié à cet endroit les assurances les plus formelles, convaincu qu'en dissipant des méfiances non justifiées, en écartant de regrettables malentendus, nous arriverions à servir à la fois la cause des idées religieuses et celle de l'intelligence du plus beau des chapitres de l'histoire ancienne. » Ces prétentions de l'auteur sont-elles justifiées ? C'est ce dont le lecteur jugera. Pour nous, nous estimons que l'arbitraire doit être absolument exclu des études exégétiques et historiques, et qu'il faut se garder en particulier de taxer de légendaire toute une période de l'histoire d'un peuple. Les récits et les livres où les légendes et les mythes abondent, ne sont pas, par ce fait seul, des œuvres d'imagination où l'histoire n'a que faire ; c'est le contraire qui est généralement vrai, comme nous nous en convainquons de plus en plus dans nos recherches sur le vaste champ des traditions juives et arabes. Comme nous l'écrivions récemment dans une autre Revue : « Plus j'avance dans l'étude de la religion et de la théologie chrétiennes, plus je constate que partout, en dogmatique, en histoire, en exégèse, en archéologie, la tradition passe à côté de la vérité ; mais plus je constate aussi qu'elle passe près d'elle, et plus je trouve ardue et délicate la tâche qui consiste à retrouver le chemin perdu. » Et nous ajoutons ici : le difficile n'est pas de montrer la légende, mais de retrouver le fait historique dans la légende, au-dessous ou plus haut qu'elle.

L'ouvrage de M. Vernes est divisé en quatre parties. Le premier livre a pour titre: *La légende des origines*; par ces origines l'auteur entend l'époque qui se prolonge jusqu'aux temps des Juges. C'est la période de la pure légende, ou peu s'en faut, témoin cette déclaration : « Ce n'est pas ici de l'histoire, mais de la légende ; il n'y a plus en cet endroit ni personnages historiques certains, ni milieu géographique déterminé, ni chronologie, sans qu'on veuille nier à l'avance que quelques souvenirs de la réalité aient pu surnager » (p. 13). L'auteur pousse même encore plus loin le scepticisme à l'égard des sources, et il va jusqu'à imprimer en italique les lignes suivantes : « Il faut donc, au début de ce volume, avoir le courage d'avouer que l'histoire juive, pour toutes les parties qui sont antérieures au VIe siècle avant J.-C., repose sur une base singulièrement fragile et conjecturale, parce qu'elle s'appuie sur des sources de beaucoup postérieures aux événements » (p. 22). Si cette assertion est fondée, nous devrons renoncer à reconstruire l'histoire ancienne, dont une certaine connaissance ne nous est communiquée que par des documents d'origine relativement récente et fort éloignés des âges auxquels ils se rapportent ; mais pourquoi limiter à ces monuments écrits nos doutes et notre scepticisme ? Les inscriptions, les stèles sont-elles de meilleurs témoins du passé ? Quoi de plus menteur que l'épigraphie officielle, etc., etc. ? Ou bien la critique ne serait-elle que la généralisation du doute ? Ces prémisses posées, nous n'aurons pas lieu d'être surpris des jugements de l'auteur sur la période des origines. En voici quelques échantillons.

« L'épopée des patriarches » se réduit au thème suivant : des Israélites, aux temps de la restauration et du retour, estimaient que leurs ancêtres étaient originaires de la Haute-Syrie ou Mésopotamie et avaient pris possession du pays de Chanaan après un séjour en Egypte (p. 68). Ce thème est lui-même d'historicité douteuse (p. 76 s.). « L'épopée de l'exode et de la conquête » est tout aussi dépourvue de caractère historique. Le témoignage par excellence, selon M. Vernes, de l'historicité de l'exode, est le fragment de Manéthon, qu'il se plaît à *couler* (*sic* p. 103, note), *une fois pour toutes*. Le séjour au désert ne repose pas sur des données plus sérieuses : « Quant aux faits qui rentrent dans le domaine du vraisemblable ou même simplement du possible, on pourra rappeler le manque d'eau ou la présence d'une eau saumâtre, l'usage de la résine sucrée du tamarisc, qui peut suppléer en quelque mesure une autre nourriture, l'incident des vols de cailles. De pareils faits ne peuvent toutefois passer pour le ressouvenir authentique d'un passé lointain ; toute personne ayant rencontré les caravanes qui traversaient la péninsule sinaïtique avait connaissance de ces particularités de l'Arabie Pétrée » (p. 137.)

Que devient Moïse dans cet évanouissement général des origines israélites ? « Si l'on remarque, dit l'auteur (p. 140), que l'histoire des pérégrinations au désert est aussi suspecte pour la partie qui précède les scènes du Sinaï que pour celle qui suit le départ et s'étend jusqu'à l'arrivée aux plaines de Moab, on avouera que le caractère d'historicité que l'on peut accorder à Moïse est entièrement lié au degré de confiance que méritent les assertions touchant la loi

promulguée au Sinaï et l'alliance solennelle conclue en cet endroit sur le texte de cette loi. En d'autres termes, la question à laquelle toutes les autres se ramènent et dont elles dépendent toutes est celle-ci : que doit-on penser de Moïse considéré comme législateur des Hébreux ? Que doit-on penser de la loi dite mosaïque ? » Il est aisé de pressentir la réponse que M. Vernes va faire à ces questions. En effet, la législation contenue dans le Pentateuque se compose de trois groupements : 1° le code sacerdotal qui reporte à la restauration des VI[e] et V[e] siècles av. J.-C. (p. 143) ; 2° la loi deutéronomique postérieure à l'exil (p. 145) ; 3° le livre de l'alliance « qui n'a pas reçu sa forme présente avant le retour de la captivité » (p. 145). Aucun de ces groupes, même de bien loin, ne saurait être rattaché à Moïse. Quant au Décalogue, c'est « un sommaire de la loi » de la plus belle époque de la littérature prophétique, dont la floraison correspond aux travaux des grandes écoles de la Restauration, soit de 400 à 200 environ avant notre ère (p. 151). Conclusion : « Si la personne de Moïse appartient à l'histoire, son œuvre a disparu sous la légende (p. 157). Moïse est peut-être un nom conservé anciennement dans cette même région (le sud du territoire de Juda), nom obscur, auquel les âges suivants ont fait une fortune aussi extraordinaire qu'inattendue (p. 165) ». Quant à la conquête du pays de Chanaan, le récit qui nous en est fait dans le livre de Josué, porte encore plus le caractère de l'invention et de la fiction *proprement dites* (p. 185). La seule affirmation que l'auteur croit pouvoir maintenir, au terme de son étude sur les origines d'Israël, est que « les Israélites se reconnaissent, ainsi que les nations voisines, comme appartenant au groupe des populations syriennes » (p. 196.)

Que le lecteur veuille bien nous permettre d'opposer aux vues de M. Vernes les impressions, de plus en plus profondes, que produisent sur nous les travaux dont l'histoire d'Israël, l'assyriologie, l'égyptologie et l'orientalisme en général sont l'objet, travaux auxquels nous nous efforçons de participer dans la faible mesure de nos forces. Plus nous avançons dans la connaissance des antiquités israélites, à la lumière des découvertes de tout genre qui sont faites dans le domaine hébraïque aussi bien que dans les champs d'investigation qui le confinent, plus nous avons le sentiment de l'historicité de ces origines prétendues légendaires, et notre conviction devient de plus en plus forte, en ce qui concerne l'œuvre politique et religieuse de Moïse, personnalité réelle et bien vivante, dont la suppression crée un problème autrement difficile à résoudre que celui de son historicité. Comment, en effet, retracer et comprendre le développement religieux d'Israël, si ce développement est acéphale ? C'est se condamner *a priori* à tenter le passage d'une impasse.

Le livre II du *Précis* a pour titre : *L'Ancien royaume israélite*. Il comprend deux chapitres, le premier consacré aux « débuts de l'histoire juive et à l'époque des Juges », le second à « Saül, David et Salomon ». Nous y retrouvons, surtout dans la période des Juges, cette même tendance à diluer les faits au moyen de la légende, ou de ce que l'on assimile à la légende.

L'époque des Juges, à laquelle, nous le reconnaissons, appartiennent nombre de récits légendaires ou mythiques, se réduit pour M. Vernes à cinq ou six épisodes : « l'aventure d'Abimélech tyran de la région sichémite » (p. 228), le souvenir de Barac et du combat livré au pied du Thabor, celui de la migration danite, de la défaite subie à Aphec, enfin les traits (nous verrons lesquels) relatifs à la personne de Samuel. La figure si vivante et si authentique de Debora est une création fantastique (p. 207), destinée à relever le prophétisme ; l'antique chant qui porte son nom est postérieur à la captivité (p. 211). L'histoire de Jephté est « une tentative d'explication d'une fête locale dite de la fille de Jephté, fête dont on peut supposer le caractère religieux » (p. 233). La légende de Samson n'est pas un mythe solaire ; c'est « le souvenir embelli et dénaturé des disputes qui devaient naître fréquemment à l'époque historique des relations établies entre populations antipathiques » (p. 238). Il ne faut vraiment pas être exigeant en histoire pour se contenter d'une semblable interprétation. L'épisode du Lévite de Guibea, qui nous paraît revêtir des caractères de l'authenticité la plus absolue, est « un des spécimens des plus achevés de ce que nous pourrions appeler l'invention et l'imagination du légiste. Thèse *in abstracto* : tout crime commis au sein de la communauté israélite doit être puni impitoyablement par ladite communauté agissant comme un seul homme en qualité de mandataire de Yahvèh et d'exécutrice de ses jugements » (p. 249 s.). Quant à Samuel, ce type si nettement caractérisé dans l'Ancien Testament, représentant de toute une époque et d'une époque de transformation, le seul texte qui mérite de figurer dans les sources de son histoire est celui-ci (*I Sam.*, VII, 15-17) : « Samuel jugea Israël tous les jours de sa vie. Année par année, il entreprenait la tournée de Béthel, de Galgala et de Maspha, et il jugeait Israël dans tous ces endroits-là. Puis il revenait à Rama où était sa maison et il y jugeait également Israël » (p. 263). Ce texte devra suffire à expliquer la carrière d'un homme qui a joué un rôle politique et religieux des plus importants ; c'est-à-dire que tout ce qui est en dehors des lignes si brèves que l'on a lues, sera relégué dans le domaine de la légende, qui s'accroît ainsi au détriment de l'histoire. En réalité, pour M. Vernes, l'histoire d'Israël ne commence qu'avec les débuts de Saül. Les Israélites sont-ils venus du dehors en Palestine? Nous n'en savons rien. Les traditions, sur l'époque qui a précédé la monarchie, ne supposent nulle part une origine extra-palestinienne, et s'expliquent « plus aisément par la supposition de la coexistence à un moment donné (XIe siècle av. notre ère) de deux éléments différents sur ce même sol : l'élément chananéen et l'élément israélite » (p. 287). « D'une conquête proprement dite du territoire palestinien par les Israélites, venus du dehors, nous déclarons pour notre part que nous ne savons rien » (p. 289). On le voit, c'est toujours le même principe sceptique qui est à la base des reconstructions historiques de M. Vernes.

Le livre III est consacré à l'histoire des royaumes de Juda et d'Israël; il débute par un intéressant chapitre sur la chronologie de l'histoire juive, où

nous regrettons que l'auteur n'ait point adopté les corrections proposées par Schrader, au nom de l'assyriologie; le système de Schrader est, en effet, le seul qui pose une base solide à la rectification de cette chronologie.

Que dire de la façon dont M. Vernes expose l'histoire des deux royaumes? Il la réduit en général à un résumé sec et appauvri. L'auteur se plaint de la pauvreté des documents israélites; que ne les a-t-il enrichis davantage des renseignements qui nous sont fournis par les sources extra-bibliques, et surtout par les découvertes assyriologiques? N'est-il pas lui-même en partie responsable de cet appauvrissement? Pourquoi multiplier sous sa plume les expressions telles que celles-ci : « on dit, on rapporte, on attribue, on mentionne, on assure, etc. ». L'ouvrage en est rempli et l'abus que l'auteur en fait laisse au lecteur l'impression d'un doute perpétuel sur les événements racontés. Mais il y a plus ; on peut affirmer que tout récit sortant de l'ordinaire est tenu suspect par l'auteur ou impitoyablement relégué dans le magasin aux légendes. L'expédition de Joram et de Josaphat contre Mésa est dans ce cas, et l'auteur nous donne le choix entre la supposition du récit incohérent d'une campagne infructueuse, et l'opinion plus vraisemblable d'une narration purement fabuleuse (p. 424). L'histoire, où la légende a beau jeu, nous le reconnaissons, d'Élie et d'Élisée, est une épopée, ou mieux un roman (p. 426). « Leurs noms peut-être ont appartenu à la réalité, mais leur légende est tout simplement la morale du prophétisme mise en action » (p. 428). Et nous qui vivions dans l'illusion qu'un personnage, autour de la mémoire duquel une légende se forme, parce qu'il a joué un rôle important dans l'histoire, pouvait bien avoir vécu au temps assigné par la tradition! Nous qui tenons pour véridique le témoignage de la tradition, quand des faits positifs viennent la corroborer, nous ne croyons pas aux effets sans cause, et si l'on nous raconte, au milieu de récits légendaires, que deux hommes ont eu sur leur temps une action religieuse et politique, dont nous constatons les traces dans l'histoire, nous n'estimons pas avoir le droit de mettre en doute leur réalité. Nous admettons l'existence du bouddha Gautama, sans lequel le bouddhisme nous paraît inexplicable; à plus forte raison celle de nos deux prophètes, dont les textes de la Bible nous rapportent des traits authentiques. La révolution sacerdotale qui porte Joas sur le trône est un récit invraisemblable (p. 448). Tout ce qui se rattache à la seconde expédition des Assyriens contre Ézéchias, expédition qui aboutit à un désastre, est légendaire : aucun fait réel n'est à la base de cette narration (p. 459), et « le merveilleux qui s'est introduit (par ce récit), dans le règne d'Ézéchias ne le quitte plus » (p. 462). Quant à la découverte sous Josias du livre de la Loi, et aux faits qui se relient à cet événement, nous savons depuis longtemps que M. Vernes les rejette.

Serons-nous plus satisfait en lisant le chapitre consacré par l'auteur à la religion des anciens Israélites? Nous y trouvons sans doute des pages plus solides, l'auteur y a condensé de nombreux renseignements précis et précieux; mais que d'objections n'aurions-nous pas à faire ici! Voyez, par exemple, ce

qu'il dit du prophétisme ; il nous le dépeint dans la force de l'âge; à l'époque d'un Jérémie, par exemple (p. 512); mais rien sur ses origines : il est vrai que l'auteur a taxé de légendes les traditions relatives à Samuel et à Élie et Élisée. M. Vernes est positiviste : il s'interdit *a priori* toute recherche sur les origines. Il réfute la thèse du polythéisme primitif des Hébreux; les lecteurs du *Précis*, se rattachant à l'opinion traditionnaliste, lui tiendront-ils compte de cette concession, ou est-ce par ce moyen que M. Vernes entend faire disparaître « les divergences ou les dissidences qui pourraient encore subsister entre l'Église et nous sur la fixation des limites de l'histoire et de la croyance? » (p. 12). Le pluriel *Elohim*, la grande pierre d'achoppement de toutes les théories affirmant le monothéisme primitif des Israélites, « ne prouve pas plus, selon M. Vernes, en faveur d'une pluralité divine, que du *nous* employé dans les protocoles des chancelleries, il ne serait légitime de déduire la pluralité du prince ou du personnage signataire » (p. 523). Est-ce bien sérieusement qu'on nous donne cet étrange argument? Et comment, après avoir soutenu le monothéisme primitif des Hébreux, est-il possible d'écrire : « Le fond de la religion, idées et usages, était commun aux Chananéens et aux Israélites ! » (p. 537). Il semble parfois que l'auteur se plaise à prendre le contre-pied des faits les mieux acquis à la science.

Nous aurions encore à examiner le livre IV du *Précis*, où il est parlé des temps de la Restauration ou du second Temple, et ce n'est pas la partie de l'ouvrage qui prêterait le moins le flanc à la critique; n'est-ce pas là, en effet, que l'auteur expose ses théories sur la loi de Moïse et la littérature hébraïque? L'article de M. Kuenen, auquel nous avons déjà fait allusion, suppléera à notre silence. Cette notice est déjà assez étendue, pour qu'il soit temps de conclure en présentant quelques observations générales.

L'ouvrage de M. Vernes a le même défaut que la plupart des histoires d'Israël écrites dans ces dernières années : le plan en est essentiellement défectueux. Ce défaut capital consiste à perpétuellement interrompre le récit historique par d'interminables discussions sur les textes, de sorte qu'au lieu d'avoir sous les yeux un traité d'histoire proprement dit, c'est un recueil de dissertations exégétiques que le lecteur est obligé de parcourir. Ce défaut, cela soit dit à la décharge de M. Vernes, est commun à la plupart des historiens modernes d'Israël, et nous l'avons déjà signalé, dans cette Revue, à l'occasion des ouvrages de M. Castelli; mais il devient plus sensible, lorsqu'il s'agit d'un livre qui a la prétention d'être un précis.

Un autre reproche d'ordre général que nous adresserons à M. Vernes concerne l'abus des citations, en particulier de celles qui sont empruntées à M. Reuss; l'auteur parfois cède la place à son illustre devancier, et s'appropriant pleinement ce qu'il a écrit, il renonce à mieux faire et à mieux dire, et se contente d'une transcription pure et simple, qui peut s'étendre jusqu'à plusieurs pages consécutives. Ce procédé a, pour le moins, l'inconvénient de rompre

l'unité du livre et de transformer en chrestomathie tel ou tel de ses chapitres.

Nous sera-t-il permis, en terminant, d'exprimer un regret? Nous n'avons, dans cet article, signalé que les déficits du travail de M. Vernes ; ce n'est point que nous en ignorions les qualités. Mais pourquoi M. Vernes, avec toute sa valeur scientifique et toute l'originalité de ses points de vue, a-t-il l'air de prendre si peu au sérieux les documents que l'histoire met entre nos mains pour reconstituer le passé d'Israël ?

ÉDOUARD MONTET.

C.-G. Chavannes. — **La religion dans la Bible.** — Étude critique de la manière dont la religion est prêchée et défendue dans les divers écrits bibliques ; volume I, l'Ancien Testament ; volume II, le Nouveau Testament. — Brill, Leyde 1889.

Je suis fort en peine de rendre compte de ces deux volumes. Je ne suis pas du tout de l'avis de M. Chavannes, et il est toujours fort désagréable d'apporter plus de critiques que de louanges à un auteur, qui a dépensé son temps et sa peine à écrire un gros ouvrage. Ce n'est pas que le livre en question soit dépourvu de sérieuses qualités. L'auteur est certainement au courant de la littérature critique biblique ; il la connaît même très bien ; il vit dans un commerce étroit avec un savant distingué comme M. Kuenen ; il n'ignore pas la stricte et sévère méthode historique, telle qu'elle est appliquée en ce moment par une phalange d'hommes de mérite, en France, en Angleterre, en Allemagne, en Hollande. Pourquoi ne l'a-t-il pas appliquée plus fidèlement ? Il prétend « offrir au public un travail scientifique » (vol. I, p. XVIII) ; il ne présente en réalité qu'un volume de polémique religieuse. Voilà ce qui rend ma tâche particulièrement difficile. La *Revue* ayant pour but d'étudier *scientifiquement* le développement religieux au sein de l'humanité n'admet rien de ce qui pourrait être considéré comme une étude dogmatique : or la méthode *scientifique* de M. *Ch.* repose sur une base dogmatique. Laissons-le parler lui-même :

« Je désire, écrit-il, aider à mieux comprendre cette pauvre Bible, à laquelle ses défenseurs ont fait autant de mal que ses détracteurs. Or, comprendre, c'est jauger, c'est juger. Il s'agit en définitive de savoir quelle est la valeur religieuse de la Bible, et je n'ai donc pas seulement à établir quel idéal religieux les auteurs ont voulu servir et quels moyens ils ont employés, mais aussi à tâcher de déterminer le degré d'excellence de leur œuvre..... Il faut encore savoir à quel degré leur œuvre a été une œuvre de progrès, a servi le véritable idéal religieux... Je ne puis mesurer ce qui doit on non s'appeler progrès religieux qu'à ce que moi-même j'estime être la vraie religion, la vraie position que l'homme doit prendre à l'égard de Dieu... Voici comment je puis formuler mon

idéal religieux : la religion idéale, la vraie religion, à laquelle nous avons à tendre de toutes nos forces, sans laquelle nous vivons dans l'aveuglement et la folie, c'est à mes yeux ce que le quatrième évangile appelle le culte de Dieu en esprit et en vérité, l'amour du Dieu moralement saint qui nous appelle à la sainteté morale. J'appelle bon tout ce qui va dans cette direction, même sans qu'on en ait nettement conscience ; tout le reste, je l'appelle faux et mauvais de quelque pompeuse apparence religieuse que ce soit entouré. »

J'ai tenu à citer ce passage afin que ma critique ne paraisse pas exagérée. Le titre déjà faisait pressentir la méthode de l'auteur ; les lignes que j'ai transcrites suffiraient pour justifier mes conclusions.

M. *Ch.* va étudier la *Religion* de la Bible et non la *Théologie* qu'on y peut trouver. On a suffisamment étudié la théologie biblique et très peu la religion biblique. Aussi l'auteur s'attache de préférence à la religion de la Bible. Dès lors, il distingue, très nettement, la théologie de la religion. « J'appelle théologie ce que l'on pense au sujet de la divinité, et religion les rapports dans lesquels l'homme entre avec la divinité, ce qu'il sent à son égard et ce que, en vertu de ce qu'il sent à son égard, il se croit obligé de faire ou d'éviter. »

Admettant en gros les résultats les plus sûrs de la critique historique, M. *Ch.* divise son Ier volume, sur l'Ancien Testament, en cinq chapitres, dans lesquels il recherche, le scapel à la main, « la manière dont la religion est prêchée et défendue dans les divers écrits bibliques ». Il commence donc par les prophètes, et parmi les prophètes il choisit Joël (non point qu'il le regarde comme le plus ancien), comme exemple du genre : en réalité il place Joël après la captivité. Viennent ensuite par ordre chronologique, Amos, Osée, Esaïe, Michée, Nahum, Sophonie, Habacuc, Zacharie XII-XIV, Jérémie, Ézéchiel ; fragments de l'époque de la captivité : Abdias, Esaïe XXIV-XXVII, Esaïe XIII, I-XIV, 23, XXXIV, XXXV, Jérémie L, LI, Esaïe XL-LXVI, Aggée, Zacharie I-VIII, Malachie. Tous ces prophètes « sont d'une même famille religieuse ; tous considèrent le service de Yahwèh comme étant du devoir strict et comme formant la condition du bonheur des Israélites. Telle est la religion qu'ils défendent lorsqu'ils font œuvre de prédicateurs ou de consolateurs ; ils sont tous les avocats de *l'attachement au dieu d'Israël* » (Vol. I, p. 169). L'auteur dit *au dieu* d'Israël, et non *à Dieu*. Car d'après lui « il serait tout à fait inexact de dire *Dieu*. Ce serait prétendre que la religion prêchée par les prophètes d'Israël est la religion universelle » (*id.*) En un mot, il constate que les prophètes sont plutôt énothéistes, que monothéistes.

Le « dieu d'Israël » implique l'élection, la notion du dieu jaloux d'Osée, et l'exclusivisme dans le culte. « Le culte exclusif de Yahwèh est devenu un des points capitaux de la prédication et de la polémique des prophètes. » Il ne faut pas non plus oublier, que « si l'exclusivisme dans le culte tient étroitement à la notion de l'élection d'Israël, cette notion elle-même se relie non moins étroitement à celle de la sainteté morale de Yahwèh, qui a fait placer ce dieu au-dessus de tout ce qui existe » (p. 173). Toute la religion d'Israël, telle qu'elle est

représentée par les prophètes roule sur ces deux idées : Yahwèh, le dieu d'Israël, est saint ; son peuple, qu'il a choisi, doit s'attacher à lui exclusivement et pratiquer la justice et la sainteté. Israël a désobéi et Yahwèh l'a châtié ; mais Yahwèh reste fidèle à son peuple, et il le rétablira dans la prospérité.

Que vaut — toujours d'après M. *Ch.* — cette défense de la religion ?

« Énormément, car ce que le monde lui doit est incalculable. Elle a enfanté le judaïsme, puis, par dessus et à travers le judaïsme, le christianisme » (p. 185). Cependant il est permis de critiquer la manière dont les prophètes écrivains d'Israël ont défendu la religion. L'homme qui n'a point d'instruments parfaits à sa disposition peut cependant faire de grandes choses ; Mozart n'avait en somme qu'un fort primitif clavecin (p. 185). M. *Ch.* voit un réel danger moral dans la théorie qui sert de base à leur système apologétique ; il a en effet pour idée maîtresse « l'idée fausse et dangereuse de la rétribution extérieure, matérielle. Tout roule, intellectuellement, sur la règle prétendue en vertu de laquelle Dieu dirige le sort soit des individus, soit des nations, conformément à leur mérite » (p. 185). Bref, l'apologétique des prophètes est, paraît-il, d'une faiblesse extrême « non seulement apparente à la réflexion moderne, mais sensible déjà de leur temps ».

Après avoir enregistré le verdict prononcé sur les prophètes, nous passons à l'histoire prophétique d'Israël : la religion dans le livre des *Juges*, de *Samuel* et des *Rois*. Ces livres renferment un élément très intéressant et instructif, dans les renseignements historiques de toute nature qu'ils contiennent. Mais la religion est maigre, très maigre. Samson, qui nous est donné comme un serviteur de Yahwèh « est un pas grand'chose (*sic*) » (p. 271), et tant d'autres que la légende a entourés de respect, ne lui sont pas supérieurs. David, « l'élu spécial de Yahwèh, son favori, son protégé, est présenté comme le type du bon roi. Qu'on me montre les vertus éminentes qui le mettent au-dessus de tant d'autres. Il n'y a pas de doute que nos rédacteurs n'aient été personnellement plus religieux que leur œuvre ; mais leur œuvre elle-même, leur défense de la religion est peu religieuse ; c'est du pur dogmatisme, qui se meut en dehors du domaine de la conscience, qui porte sur les individus des jugements étrangers à leur valeur morale et qui a sans doute puissamment contribué à tuer le polythéisme, mais, hélas, en même temps, à poser les voies à ce légalisme dans lequel les Juifs se sont moralement abandonnés » (p. 276).

Le chapitre III traite de la religion dans le groupe des écrits connus sous le nom d'*Hexateuque* ; le chapitre IV, dans les livres de l'époque juive ; le dernier chapitre donne la conclusion de l'auteur.

De ces dernières pages, je voudrais seulement relever celle qui est relative au Décalogue. Quelle est la valeur religieuse de ce document ? « C'est le joyau de l'*Hexateuque*. Il est vrai que les chrétiens ont rendu un détestable service à ce morceau admirable en le donnant pour le résumé divers et éternel de la morale. A ce point de vue, il est on ne peut plus critiquable. Les devoirs moraux y sont placés après les devoirs rituels, après même la loi du sabbat ; le

troisième commandement, en insistant sur ce que le nom de Yahwèh est trop saint pour qu'il ne soit pas criminel de l'employer pour jurer faussement, tend à faire croire que le crime est moindre lorsqu'on trompe sans faire intervenir le nom divin; la loi du sabbat fausse fondamentalement l'idée de la sainteté, et en consacrant à Dieu, d'une manière tout extérieure, un jour sur six, fait obstacle à la vraie consécration, celle de la vie [1]; de plus, le motif donné dans l'*Exode* est simplement puéril... » (p. 316). J'arrête la citation ; elle suffit, sans aller plus loin, pour montrer ce que M. *Ch.* croit devoir reprocher au Décalogue. Cependant, je dois ajouter que ses critiques ne sont valables que pour le Décalogue *chrétien*. Je m'explique. Il est des chrétiens qui regardent ce document comme le fondement de la morale : il faut leur ouvrir les yeux et les détourner d'une telle idée. Si, au contraire, vous le replacez à l'époque de l'éclosion de la religion prophétique au sein d'Israël, alors c'est un joyau. Il n'y a donc pas contradiction dans la pensée de l'auteur, comme on aurait pu le croire.

Le résumé de la longue étude de M. *Ch.* sur l'Ancien Testament, c'est que l'Ancien Testament est le mal. « Quelle pitoyable supériorité que celle de Yahwèh sur les magiciens égyptiens, que celle qui se manifeste par des plaies que ces derniers ne peuvent reproduire qu'en partie !... Quand elle raconte des histoires de ce genre pour affirmer la puissance de Yahwèh, la Bible descend complètement au niveau des apologies païennes (p. 422)... L'Ancien Testament voile le Père céleste devant l'âme humaine. Il fait du mal, beaucoup de mal, et il ne serait pas difficile de suivre à la trace ses funestes effets presque à chaque page de l'histoire de la chrétienté » (p. 424).

Quittons donc ce livre de malheur, et peut-être serons-nous plus heureux dans le Nouveau Testament.

Le volume II ne compte que 271 pages. Le chapitre Ier traite de Jésus ; le chapitre II des épîtres pauliniennes; le chapitre III a pour objet l'Apocalypse, l'épître aux Hébreux, les épîtres catholiques; le chapitre IV les livres historiques. Le chapitre V donne une conclusion générale ; et le volume se termine une liste des passages cités.

Les synoptiques seuls peuvent nous être utiles pour comprendre l'œuvre de Jésus. Le quatrième évangile « n'est point une source pour la connaissance des *faits extérieurs* [2] » (vol. II, p. 7). Nous appuyant sur ces documents, nous arrivons à la conviction que toute la prédication de Jésus se résume dans l'annonce du *royaume de Dieu*. Le royaume de Dieu, c'est « le bonheur offert par le Père céleste à ses enfants » (p. 11). L'œuvre de Jésus « n'a pu consister qu'à gagner les cœurs à Dieu » (p. 23). Mais que Jésus ait voulu se faire reconnaître comme Messie, c'est entièrement faux. Quand les auteurs des synoptiques parlent dans ce sens, leur autorité est sans valeur, « puisqu'ils ont écrit sous l'empire de l'idée préconçue que

1) M. *Ch.* fait remarquer qu'il est d'ailleurs grand partisan du repos dominical.

2) Souligné par l'auteur.

c'est en qualité de Messie que Jésus s'était présenté à ses concitoyens » (p. 23). Mais ces mêmes écrits renferment, paraît-il, la preuve surabondante que ces écrivains, en parlant dans ce sens, ont fait fausse route. L'auteur cite comme argument péremptoire la confession de Pierre (*Marc*, VIII, 27-33 ; *Math.*, XVI, 13-23; *Luc*. IX, 18-22). C'est jouer de malheur.

Cependant M. *Ch.* peut bien nous concéder que si Jésus ne s'est pas donné comme le Messie, « il a cependant pensé, qu'il n'y aurait pas d'autre Messie que lui, parce que son œuvre suffisait à la fondation du vrai règne de Dieu » (p. 27).

Jésus, en résumé, est un fort grand homme ; et quand on a rejeté « les bévues, fort excusables, mais bévues néanmoins, des imaginations enfantines et éprises du merveilleux qui ont transformé en anecdotes au fond très vulgaires les tableaux qui représentaient l'activité bienfaisante de Jésus » (p. 44), l'on a encore une sublime figure au centre de l'histoire.

Voilà pour Jésus. L'auteur aborde ensuite le Paulinisme ; et cette période est pour lui la plus obscure de toute l'histoire de l'Église. D'ailleurs les documents manquent. D'authentiques, il n'existe que les quatre grandes épîtres ; les pastorales et les deux épîtres aux Thessaloniciens n'ont certainement pas été écrites par Paul. Quant aux quatre autres, il y a de forts arguments pour et contre leur authenticité totale ou partielle. On ne peut se fier aux Actes. Cette pénurie de documents n'empêche cependant pas l'auteur de donner un aperçu de la pensée de Paul ; il montre d'une façon magistrale et dans un grand style, le rôle de la *foi* chez l'Apôtre ; la foi fait aimer et pratiquer la volonté de Dieu ; elle met la volonté de l'homme en harmonie avec celle de Dieu. En prêchant la foi, Paul « ne défend pas une théologie, il ne défend pas une religion, mais il défend *la* religion ». Aussi Paul n'a-t-il pas été compris, mais c'est un peu de sa faute. Alors qu'il a présenté la religion dans tout ce qu'elle a de plus réel et de sublime, il n'a point été net à l'égard de la loi. Ses discussions et ses subtilités mystico-théologiques ne font qu'obscurcir la matière. En second lieu, il a confondu la foi qui régénère l'homme et la foi en la mort du Christ. Aussi, l'œuvre de Paul a été limitée à cause même des limites qu'il a posées à l'Évangile de la bonne nouvelle.

Voilà pour Paul. Je dois m'arrêter là. L'ouvrage prend de plus en plus la tournure d'un écrit dogmatique, et je ne puis suivre ici notre auteur. La critique prend un ton léger et dégagé qui ne sied pas à une œuvre scientifique. En voici un exemple. A propos du *Logos* du quatrième évangile il parle (p. 268, note) « des braves gens qui se sont figuré savoir qu'il existait un certain être divin qu'ils ont appelé le *Logos* ». Voilà le ton. C'est peut-être spirituel ; à coup sûr, ce n'est rien moins que scientifique.

Pour critiquer un livre, deux méthodes sont possibles. La plus simple est de suivre l'auteur dans sa propre voie pour le reprendre s'il s'égare. L'autre consiste à mettre en question la voie même choisie par l'auteur. A-t-il eu raison de suivre ce chemin plutôt qu'un autre ? La première, qui m'entraînerait à discuter

les thèses dogmatiques de l'auteur, ne saurait être appliquée ici. Passons donc à l'appréciation de la méthode choisie par l'auteur.

A la page 178 du tome I, il dit que « pour juger l'œuvre des prophètes, il faut les juger par rapport au milieu dans lequel elle s'est déployée ». Que n'a-t-il suivi cette méthode! Il aurait fait une œuvre vraiment utile. En réalité, M. *Ch.* se fait illusion s'il croit avoir suivi la méthode scientifique. Tout d'abord dans sa conception initiale, il se méprend absolument, et au lieu d'étudier la *religion biblique*, de la dégager des écrits qui nous sont parvenus, il ne réussit qu'à l'obscurcir. Pour juger scientifiquement de la religion de la Bible, il faut se garder de mettre en avant ses préférences. Il m'est parfaitement indifférent que l'idéal moral et religieux des prophètes soit en conflit avec celui de M. *Ch.* Ce que j'aurais aimé, au contraire, c'est qu'il m'exposât simplement leur religion. Et d'abord, est-il possible, en étudiant ces vieux documents, de faire cette distinction radicale entre la *religion* et la *théologie*? Aujourd'hui, les théologiens maintiennent haut cette prétention, et ils ont raison. Mais il n'y a pas encore si longtemps que les croyances et les dogmes étaient considérés comme faisant partie de la religion. Les vieux Hébreux ne se préoccupaient pas beaucoup s'ils faisaient de la religion ou de la théologie; et saint Paul, quand il composait son chapitre sur la prédestination, croyait bien faire œuvre religieuse. Pourquoi alors les juger autrement qu'ils ne voulaient être jugés? C'est au contraire le côté fort remarquable de leur prédication ou de leurs œuvres écrites qu'ils confondent continuellement ce que nos contemporains, armés de l'analyse, distinguent si aisément. Pour le Juif, la religion est tout, lois, formules, culte, etc. — et si l'on avait dit à saint Paul: « Vous êtes homme religieux en disant ceci; vous êtes théologien en disant cela », je suis sûr qu'il n'aurait pas compris ce qu'on lui eût dit. Nous devons nous garder — et surtout en France où nous sommes déjà très portés à traiter l'antiquité à notre point de vue moderne, — de juger les faits historiques comme les rationalistes du passé. M. *Ch.* a très peu le sens historique; les nombreuses citations que j'ai faites suffisent à le prouver. Il est parti d'un beau et généreux zèle pour la religion idéale, épurée, et il s'est mis à attaquer ces pauvres anciens qui, écrivant il y a 2,000 ou 4,000 ans, avaient eu l'immense malheur de ne pas lire Kant et Herbert Spencer. Je le regrette pour eux, mais je ne saurais le leur reprocher. Au fond, M. *Ch.* n'a pas voulu faire œuvre scientifique; il a voulu écrire un livre d'édification. Il ne m'est pas loisible de suivre l'auteur sur ce terrain; chercher l'édification dans la Bible, c'est fort légitime; mais il faut se garder, si l'on ne veut anéantir la bonne et saine méthode, de confondre la critique et l'édification, la science et la religion. C'est là un point acquis. Ne revenons pas en arrière, de grâce [1].

Et cependant quel beau livre l'on pourrait écrire sur la *religion de la Bible!*

1) Voir sur ce point l'article fort remarquable de Siegfried dans le *Theologische Literaturzeitung* (11 janvier 1890) sur *Riehm's Enleitung in das A. T.* Ce

Notre France est si pauvre dans ce domaine, depuis quelque temps elle a produit des œuvres si... faibles dans leur prétention, qu'il est à souhaiter que l'œuvre se fasse chez nous. Les documents abondent. L'Ancien Testament a été étudié à fond; des monographies sérieuses émanant de vrais savants ont vu le jour; l'assyriologie et la science des origines sémitiques avancent sûrement quoique lentement. La critique du Nouveau Testament est arrivée à des résultats très précis et très nets. M. *Ch.* s'en tient encore à Baur, quoique l'œuvre de celui-ci ait été singulièrement complétée et modifiée. Je vois la série des pionniers de cette grande histoire : les Reuss, les Graf, les Wellhausen, les Stade, les Delitzsch, les Ed. König, les Kuenen, les Weiss, les Holtzmann, les Schürer, etc., etc... Que de richesses, que de science, que d'élévation! Ils ont entrepris leur tâche et l'ont accomplie avec sérieux, éclairant ce qui est obscur, redressant ce qui est faussé, et servant toujours la cause de la vérité par leur amour de la science. Il serait temps maintenant qu'un homme, versé dans les langues anciennes, au courant de tout ce qui est écrit, puisse mettre sur le métier le grand œuvre de l'*Histoire de la Religion dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament*. Ce serait en même temps l'explication des origines, l'évolution politique et sociale d'une civilisation qui est si importante pour l'histoire du monde. C'est bien tentant. Sera-t-il dit que la patrie de Richard Simon est incapable d'un tel effort?

X. Koenig.

La doctrine de la Sainte Cène, essai dogmatique, par *P. Lobstein*, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg. — 1 vol. in-8. Lausanne, Georges Bridel, 1889.

Comme le titre l'indique, l'intéressant travail que vient de publier M. le professeur Lobstein est dogmatique dans son but et dans ses conclusions, mais la plus grande partie en est consacrée à une étude exégétique et historique de l'institution, de la signification de la sainte Cène, et de son usage aux temps apostoliques.

Une étude de ce genre, malgré le grand nombre des travaux qui ont été faits sur la matière, présente à chaque pas de très grandes difficultés, venant du

---

que Siegfried reproche à Riehm, dont le point de vue dogmatique cependant est en opposition complète avec celui de M. *Ch.*, s'applique d'une façon étonnante à notre auteur. Tant il est vrai que la critique historique, pour accomplir son œuvre, doit se garder de toute préoccupation dogmatique, philosophique ou théologique, qui ne peut qu'obscurcir la pensée des auteurs soumis à l'investigation du savant et dérouter l'esprit le mieux équilibré.

petit nombre des documents dont nous disposons, de leur insuffisance et même de leurs contradictions. M. Lobstein n'a pas hésité à aborder de nouveau ces questions si controversées et n'a pas désespéré de les résoudre dans la mesure du moins où cela lui semblait nécessaire pour le but de son travail.

Il commence par une étude minutieuse des textes qui se rapportent à l'institution de la sainte Cène. Il élimine à bon droit le quatrième évangile, pour y revenir plus tard, à la fin de son travail, et s'en tient aux trois textes des évangiles synoptiques et à celui de la première Épitre aux Corinthiens (*Matth.*, xxvi, 26-29; *Marc*, xiv, 22-25; *Luc*, xxii, 17-20; I *Cor.*, xi, 23-25). Ces quatre textes se ramènent facilement à deux, celui de Marc, reproduit avec quelques adjonctions par Matthieu, et celui de Paul reproduit par Luc, ce dernier ayant aussi des éléments du texte de Marc et Matthieu. Ces deux documents sont d'accord sur les choses essentielles, sauf sur un point qui ne manque pas d'importance : Marc et Matthieu se bornent à relater le fait accompli par Jésus pendant le repas pascal, sans mentionner expressément que Jésus ait voulu instituer par là un rite permanent, tandis que Paul et Luc ajoutent cette parole : « Faites ceci en mémoire de moi. » Il est impossible de savoir d'une façon certaine à quelle époque commença dans l'Église l'usage de reproduire le rite de la Cène, mais au temps où Paul écrivit sa première Lettre aux Corinthiens, environ vingt-cinq ans après la mort de Jésus, cet usage était généralement répandu, et devait l'être déjà depuis un certain temps; la première Église agit donc de très bonne heure, comme si l'intention de Jésus avait été d'instituer un rite permanent. M. Lobstein pense qu'elle ne s'est en cela point trompée, qu'une recommandation expresse de répéter l'acte de la Cène n'était pas nécessaire, et que la chose allait d'elle-même, Jésus ayant introduit le rite nouveau dans le repas pascal qui revenait chaque année. Il admet pour ces raisons que Jésus a eu l'intention d'instituer un rite permanent, sans affirmer pourtant positivement que, dans sa pensée, le rite ne devait être célébré qu'une fois par an. Je ne serais pas aussi affirmatif que M. Lobstein : on comprend facilement que la première Église ait répété le rite de la Cène en souvenir de la mort de son fondateur, même si celui-ci ne l'a pas expressément recommandé, et que, l'usage une fois établi, le mot : « Faites ceci en mémoire de moi » se soit introduit dans le récit de la première Cène : le silence de Marc se comprend moins bien dans le cas contraire, car si Jésus a voulu instituer un rite permanent, se serait précisément la chose la plus essentielle que la plus ancienne tradition n'aurait pas conservée.

Une autre différence entre les deux textes, que M Lobstein ne me semble pas avoir relevée, se trouve dans la désignation des circonstances où eut lieu le dernier souper de Jésus avec ses disciples. Marc et Matthieu (et Luc d'après eux) disent positivement qu'il eut lieu le premier jour des pains sans levain, et que ce dernier souper fut un repas pascal, tandis que Paul dit tout simplement qu'il eut lieu la nuit où Jésus fut livré. Cette différence a son importance : on sait en effet que, d'après le quatrième Évangile (xiii, 1; xviii, 28; xix, 14,

31), Jésus n'a pas mangé la Pâque, qui ne fut célébrée par les Juifs que le soir du jour où il mourut ; que la tradition des Églises d'Asie Mineure était de célébrer le souvenir de la mort de Jésus le 14 Nisan, ce qui reporterait au 13 le dernier souper de Jésus avec ses disciples ; que la coutume de représenter Jésus comme le véritable agneau pascal, mourant au moment même où les Juifs immolaient les agneaux qui devaient servir à la fête, se répandit de bonne heure dans l'Église chrétienne (*Apoc.*, passim ; *I Cor.*, v, 7) ; à toutes ces traditions se joint le fait que le premier jour de la fête de Pâque était considéré comme un sabbat et célébré d'une façon particulièrement solennelle, et qu'il est peu probable que le sanhédrin ait siégé ce jour-là pour un procès criminel, et fait tout ce qui nous est raconté dans les Évangiles pour aboutir à l'exécution de Jésus ; que si les synoptiques affirment expressément que Jésus célébra le repas pascal le 14 Nisan, et par conséquent fut crucifié le 15, premier jour de la fête, cette indication n'est pas confirmée par les faits qui suivent, car tous les détails du récit des événements de ce jour tendent à le faire considérer comme un jour ordinaire (*Marc*, xv, 21, 42, 46 ; *Luc*, xxiii, 56—xxiv, 1). Il y a là un problème historique qu'on ne peut éliminer et qui n'a pas encore été définitivement résolu : le dernier souper de Jésus avec ses disciples a-t-il été un repas pascal, ou a-t-il eu lieu la veille du jour où ce repas était célébré par les Juifs ? M. Lobstein admet qu'en tout cas ce dernier souper a été un repas pascal, soit que Jésus l'ait célébré au jour légal, le 14 Nisan, soit qu'il l'ait célébré la veille, par anticipation. La raison qui l'y détermine est que, selon lui, le dernier repas du Maître a eu lieu selon les rites plus ou moins rigoureusement observés de la Pâque juive. Il y a là, me semble-t-il, une illusion d'optique, produite par la mention expresse faite par les synoptiques, et qui est justement en question, que c'était le premier jour des pains sans levain : il n'y a, en somme, dans le texte de Matthieu et de Marc, qu'un détail qui se rapporte directement au repas pascal : ce sont les chants qui sont mentionnés à la fin (*Matth.*, xxvi, 30 ; *Marc*, xiv 26). La distribution du pain et la circulation de la coupe qui s'y trouvent racontées ne sont point des rites de la Pâque que Jésus aurait accompagnés de paroles nouvelles, ce sont des actes inspirés par le sentiment de sa mort prochaine, qui ont pu se trouver encadrés en quelque sorte dans le repas pascal, si Jésus l'a vraiment célébré, mais qu'il a pu tout aussi bien accomplir la veille dans un repas ordinaire. Comme je ne vois aucune raison de penser que Jésus ait célébré la Pâque avec ses disciples un jour avant la date fixée par la loi, l'opinion la plus probable me semble être que le dernier souper de Jésus avec ses disciples eut lieu la veille de la fête et que ce n'était pas un repas pascal.

Venons-en maintenant à la signification que Jésus a attribuée à l'acte qui constitue la sainte Cène. M. Lobstein y voit à bon droit un acte symbolique de la même nature que ceux que l'on rencontre ailleurs dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. Jésus était loin d'être hostile à ce genre d'enseignement, et on peut considérer la Cène comme une parabole en action dont le sens est en

rapport étroit avec les circonstances dans lesquelles elle eut lieu. Les deux actes successifs n'en font qu'un, et il importe peu qu'il y ait eu ou non entre eux un intervalle de temps; ils indiquent ou plutôt représentent la mort imminente du Christ et lui donnent une certaine signification. D'après tous les textes Jésus s'y donne comme la victime de la nouvelle alliance (voy. *Jérém.*, XXXI, 31-34) ; son sang sera ainsi répandu pour plusieurs, c'est-à-dire pour tous ceux qui entreront dans cette alliance. M. Lobstein admet en outre, en s'en référant au texte de Matthieu (XXVI, 28), que Jésus a en même temps attribué à sa mort une valeur rédemptrice, et l'a plus ou moins assimilée au sacrifice de l'agneau pascal. Que dans la première communauté chrétienne, on ait pensé à tout cela, c'est chose toute naturelle; c'est le sort de tout symbole que sa signification tend sans cesse à s'élargir et qu'on y découvre toujours des choses nouvelles; mais que Jésus, dont la pensée excelle surtout par la simplicité et la clarté, se soit considéré à la fois comme la victime de la nouvelle alliance, comme une victime expiatoire et comme l'agneau pascal, et ait ainsi, par une confusion pareille, obscurci à plaisir le symbole qui contenait son dernier enseignement, c'est ce qu'il me paraît bien difficile d'admettre. Le caractère pascal de la première Cène est loin d'être établi, l'adjonction de Matthieu « pour la rémission des péchés » me semble une explication erronée du texte de Marc : « qui sera répandu pour beaucoup » et nous restons en présence de cette parole : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance », qui donne à tout le symbole sa véritable signification.

Un quart de siècle après la mort de Jésus, quand il est question de la sainte Cene dans la première Épître aux Corinthiens, elle se trouve rattachée aux agapes, repas fraternels qui avaient lieu d'abord tous les soirs, puis les dimanches seulement. Les repas en commun étaient fréquents chez les Juifs; il est naturel que les premières communautés judéo-chrétiennes en aient eu; la communauté des biens qui régna dans l'Église de Jérusalem y aurait à elle seule conduit; ces agapes présentaient une occasion trop naturelle de rompre le pain et de faire circuler la coupe en souvenir de la mort de Jésus pour qu'on ne l'ait pas de bonne heure mise à profit; Paul trouva sans doute cette coutume déjà existante; elle se propagea sans difficulté sur terre payenne, car elle n'avait rien de contraire aux traditions et aux mœurs de la vie grecque. C'est à propos de désordres qui s'étaient produits à Corinthe dans ces agapes, et du trouble qu'amenait dans la communauté la participation de quelques fidèles aux repas de sacrifices des payens, que l'Apôtre, dans sa première Épitre aux Corinthiens, fut amené soit à faire allusion à la sainte Cène, soit à en parler directement. Dans sa relation de la première Cène, il est d'accord avec les synoptiques, sauf les différences que nous avons déjà relevées; dans d'autres passages, il indique ce qu'est pour lui la célébration de la sainte Cène par la communauté; c'est la commémoration de la mort du Christ et une *communion* spirituelle, mais réelle avec lui, en même temps que des fidèles entre eux. C'est donc un acte saint qu'il ne faut pas profaner. Cette idée de communion était naturellement contenue dans le symbole; Paul l'a, à bon droit, mise en lumière, et le

mot est devenu un des termes les plus usités pour désigner la participation à la sainte Cène.

M. Lobstein termine son étude par le quatrième évangile. Il n'y est pas question de la Cène, l'institution n'en est pas mentionnée; mais le discours de Capernaüm du chapitre VI a été fréquemment considéré comme y faisant allusion. Ce n'est pas l'avis de M. Lobstein qui montre très bien que si l'auteur du quatrième évangile a eu ce symbole présent à l'esprit, il n'a pas voulu en donner un commentaire, qui du reste n'aurait pas été là à sa place. Il emploie des images, mais il fait bien remarquer qu'il ne faut pas s'y arrêter. Manger la chair du Fils de l'homme et boire son sang, c'est être en communion avec lui, c'est croire en lui. Le but du discours est de montrer que cette communion spirituelle avec le Christ par la foi est la chose essentielle.

Tel est le contenu de la partie historique du livre de M. Lobstein. Il n'a pas sans doute résolu définitivement tous les problèmes qui se posent en cette matière, ni éclairé de lumières nouvelles tous les points obscurs qui s'y rencontrent. Il a du moins fait œuvre scientifique en étudiant impartialement les faits et les textes; il a analysé surtout avec une grande sagacité les textes de Paul et du quatrième évangile; en un mot il a traité en historien sincère et consciencieux une question trop souvent abordée avec des préjugés et des partis pris dogmatiques. Quoique son livre soit d'un bout à l'autre l'œuvre d'un savant qui montre partout une connaissance approfondie du sujet, il est écrit d'une façon si claire et si méthodique qu'il est d'une lecture facile même pour ceux qui ne sont pas initiés à la science théologique. C'est là un mérite qui a bien son prix, puisqu'il n'ôte rien à la valeur scientifique de l'ouvrage.

EUG. PICARD.

Der babylonische Talmud, in seinen haggadischen Bestandtheilen wortgetreu ubersetzt und durch Noten erläutert, von Dr. theol. et Phil. *Aug. Wünsche*. Zweiter Halbband, 3 Abtheilung. — Leipzig, 1889.

M. Wunsche poursuit avec persévérance sa traduction de l'*Haggada* du Talmud, et il y a lieu de croire qu'il terminera avec succès cette tâche de longue haleine. Cet ouvrage est tout à fait digne d'encouragement; il sert à la fois les progrès de la science, en mettant tout le monde à même de connaître et d'étudier un livre, jusqu'ici entouré de mystère, et les intérêts de la civilisation, en détruisant les absurdes préjugés qui ont cours sur le Talmud. Pour le vulgaire et pour bon nombre de savants, le Talmud est un recueil d'aphorismes haineux contre les païens et les chrétiens, en même temps qu'un ramassis d'idées superstitieuses et cabalistiques. La traduction de M. Wunsche fera justice, espérons-le, de ces conceptions ridicules et dissipera une ignorance dont profite

l'antisémitisme. Le volume qui vient de paraître, est, à cet égard, un des plus intéressants. Il contient le traité relatif à l'idolâtre, et l'on peut y voir que les juifs n'étaient point du tout les ennemis féroces de tous les non-juifs. Leurs discussions avec les païens et les chrétiens sont toujours mesurées et courtoises. Le traité de Sanhedrin ou des tribunaux n'est pas moins instructif sous ce rapport puisqu'il considère les hommes vertueux du monde entier comme devant avoir part au monde futur.

Les jurisconsultes surtout pourraient étudier avec fruit cette partie du code talmudique. Ils apprendraient de quelles minutieuses précautions les rabbins veulent que la justice soit entourée, quelles garanties ils réclament pour l'accusé. La peine de mort, prodiguée en théorie, est en pratique à peine applicable, tant il est difficile de réunir toutes les conditions exigées pour prononcer une peine capitale. Aucune erreur judiciaire, en matière criminelle, n'est possible puisque les témoins doivent déposer *de visu*. En matière civile on est moins rigoureux, pour ne pas rendre les transactions impossibles. Ces aperçus suffisent à montrer l'esprit général du code talmudique; mais à côté des éléments juridiques, combien de leçons délicates de morale, de récits récréatifs et touchants, souvent pleins d'enjouement, qui, mieux que le code, nous découvrent le caractère et l'esprit des rabbins. On les voit passer du grave au plaisant, et de l'enseignement austère aux anecdotes amusantes, avec une facilité et un laisser aller qui offrent un attrait et un charme impossibles à retrouver dans les œuvres modernes, où l'ordre systématique empêche les surprises. L'imagination orientale, qui se donne d'ailleurs libre carrière, est relevée par la tournure originale de l'esprit des docteurs, qui appliquent à des contes ou à des légendes les règles de la logique et de la jurisprudence. Le contraste est piquant entre le fond, nspiré par la pure fantaisie et la forme, empruntée aux discussions graves ui agitaient l'école. Un livre comme celui-là est-il une œuvre de passion et de aine?

Il serait donc bien à souhaiter que la traduction de M. Wünsche fût partout répandue; elle serait bien utile aux philosophes, aux historiens et aux jurisconsultes. Toutefois, nous devons reconnaître que la traduction ne rend pas toujours la saveur de l'original. Le style talmudique est si concis, qu'il faut le compléter à chaque ligne par des parenthèses et l'éclaircir par des notes. Il nous semble que M. Wünsche a été, sous ce rapport, un peu trop sobre. Ainsi un rabbin applique le mot de Jacob : *Le sceptre ne s'écartera pas de Juda, ni le législateur de sa tribu*, aux Babyloniens et aux descendants d'Hillel. Cette application n'a aucun sel si l'on ne se rappelle que les juifs de Babylonie se donnaient comme les descendants de la noblesse judéenne, et que les Hillélistes faisaient remonter leur généalogie aux rois de Juda. Ailleurs c'est le mot *mâdôn* (dispute) qui devient « cent procès » ; il faudrait expliquer que ce mot, par une sorte de calembour, est décomposé en *mea dinim*. D'un autre côté il serait bon de mettre en quelques mots le lecteur au courant du sujet, d'où sont tirés les extraits : « Un rabbin interdit de proposer des arrangements

dans les affaires litigieuses. » Il faudrait avertir qu'il s'agit de procès déjà engagés devant les juges; ceux-ci, en effet, doivent se prononcer en faveur de l'un ou de l'autre des adversaires et ne pas recourir à un compromis. Parfois les aphorismes, faute d'un commentaire, deviennent incompréhensibles. Par exemple : « Il y a sept fosses pour le juste et une pour le méchant. » Il faut sous-entendre que le juste parvient à en sortir chaque fois, tandis que le méchant, une fois tombé, est perdu. Nous pourrions également citer maintes inexactitudes : P. 5, les mots *al dibré thôrâ* ne signifient pas « à cause des mots de la loi », mais « à cause de la loi qui a été négligée ou transgressée ». P. 291, au lieu de : « Les nations ne doivent pas se présenter en désordre devant Dieu, et elles doivent entendre ce que Dieu leur dit », il faut : « Les nations ne doivent pas se présenter en désordre afin qu'elles puissent entendre ce que Dieu leur dira. » Il faudrait surtout éviter un désaccord entre le texte et la note. Ainsi p. 5, les mots *goûdâ denimla* sont traduits dans le texte : les pentes (?) de port, et en note : la planche qui traverse le fossé.

Mais ces critiques de détail ne diminuent pas la valeur de la traduction de M. Wünsche; elle mérite de trouver bon accueil auprès des savants de tous les pays, et elle serait digne des honneurs d'une reproduction en langue française.

MAYER LAMBERT.

Le Bouddhisme japonais, doctrines et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon, par *Ryauon Fujishima*, ancien élève de la Faculté bouddhique du Hongwanji, à Kyoto (Japon). 1 vol. in-8, de XLIII-160 pp. — Paris, Maisonneuve et Ch. Leclerc, éditeurs, 1889.

Dans ce siècle de toutes les surprises, rien n'est certainement plus digne de notre attention, et, somme toute, de notre sympathie, que l'évolution qui s'est produite, dans le cours de ces vingt dernières années, au contact de la civilisation occidentale, dans la vie et la pensée du Japon.

Après avoir beaucoup reçu, le Japon se disposerait-il à donner, à son tour? Il l'a déjà fait, dans le domaine esthétique où son action sur nos artistes est indéniable, mais, en science et en philosophie, il s'était tenu, jusqu'ici, dans l'attitude effacée d'un disciple. Le moment est peut-être proche de la naissance d'une école philosophique japonaise.

Le livre que nous avons sous les yeux semble être comme une revendication de droits de la pensée japonaise à l'attention du monde philosophique. « C'est, nous dit avec modestie l'auteur, une compilation faite d'après plusieurs ouvrages japonais et chinois, mais traduite, pour la plus grande partie, d'un livre publié récemment dans notre pays et intitulé : *Histoire sommaire des douze sectes bouddhiques du Japon*. On a réuni sous ce titre de courts traités compo-

sés par des prêtres contemporains choisis parmi les plus autorisés dans les diverses sectes de notre Bouddhisme ».

On le voit, il s'agit bien de propagande bouddhique, et non pas, comme on pourrait le croire à la lecture du titre, d'une œuvre purement historique et scientifique. L'auteur est un bouddhiste convaincu, mais un bouddhiste qui connaît Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, qui cite Hartmann et Schopenhauer.

Cette excursion dans le domaine de la philosophie occidentale semble, du reste, avoir affermi M. *F.* dans sa foi bouddhique. Il en est revenu avec la conviction que, dans leurs tentatives d'explication du monde et de l'homme, nos philosophes n'ont pas dépassé le bouddhisme, qui a résolu longtemps avant eux les problèmes les plus ardus de la métaphysique. Tel était un peu le sentiment de Siebold qui était revenu du Japon avec une très haute idée de la philosophie du bouddhisme. Telle est aussi l'opinion de la petite secte des théosophes qui a entrepris de convertir à la philosophie bouddhique, sinon à la religion de Sakyamouni, notre pauvre Occident que hante la préoccupation de l'inconnaissable.

Ainsi, la science et la philosophie modernes, filles de la pensée grecque, avec leurs méthodes sévères, leurs procédés d'investigation si délicats, auraient donc fait une œuvre vaine, puisque la vérité qu'elles poursuivent depuis des siècles, avec acharnement, avec amour, se refuse à leur étreinte, tandis qu'elle se livrerait, sans combat, à qui n'a rien fait pour la conquérir. Quelle constatation singulièrement humiliante pour nous, si elle était réelle! mais elle ne l'est pas; elle ne peut pas l'être. Il serait bien extraordinaire, en effet, que ceux qui ont été incapables de trouver la plus simple vérité géométrique — nous voulons parler des Indous et des Chinois — se fussent élevés, sans base expérimentale, par le simple effort déductif, à la connaissance de vérités qui se refusent, jusqu'ici, à l'investigation de la science occidentale la mieux armée.

Ces réserves faites, revenons au livre de M. *F.* Il débute par une introduction assez longue, qui est comme le résumé de l'ouvrage entier. L'auteur y définit quelques-uns des termes les plus employés de la phraséologie bouddhique, et caractérise brièvement les principales sectes dont le volume présente l'histoire. Cette histoire est presque entièrement consacrée aux divergences philosophiques des diverses écoles bouddhiques du Japon. De la religion, rien ou fort peu de chose. La question du Nirvâna est fort peu développée, et les quelques lignes qui en traitent ne nous apprennent rien de nouveau. Nous restons aussi embarrassés que nous l'étions pour traduire ce mot de Nirvâna, qui, du reste, doit revêtir, suivant la culture des divers individus, un grand nombre de significations différentes, depuis celle de *félicité éternelle* jusqu'à celui de *possession de la vérite absolue*, en passant par les sens intermédiaires d'*affranchissement de la transmigration*, de *salut*, d'*anéantissement*, etc.

Le livre de M. *F.* n'apportera donc que peu de documents nouveaux à l'histoire des religions. Nous avons cru néanmoins qu'il était de notre devoir de le signaler, comme l'œuvre consciencieuse d'un des représentants les plus distin-

gués et les plus sympathiques du jeune Japon. Le jour où M. F. abandonnera les spéculations de métaphysique creuse pour nous donner des études d'histoire ou de critique, nous le suivrons encore avec plus de sympathie.

Nous ne devons pas oublier de signaler l'*index des mots sanscrits-chinois* (*prononcés à la façon japonaise*), qui termine le livre de M. F. L'idée en est excellente ; mais l'index eût gagné considérablement en utilité, si l'auteur avait cru devoir y joindre les caractères chinois.

Paul Boell.

Annales du Musée Guimet (Paris, Leroux, 1889).

Tome XV. — **La Siao-Hio** ou Morale de la Jeunesse avec le commentaire de Tchen-Siuen, traduite du chinois par *C. de Harlez*. — 1 vol. in-4° de 368 p.

Tome XVI. — *E. Lefébure*. **Les Hypogées royaux de Thèbes**. Seconde division : Notices des Hypogées. — Troisième division : Tombeau de Ramsès IV. — 2 vol. in-4° de IX-191 p. et LXXIV pl. et de VIII et XLI pl.

Tome XVII. — *E. Amélineau*. **Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IVe siècle**. Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés. Documents coptes et arabe inédits, publiés et traduits. — 1 vol. in-4° de CXII-711 p.

Après une interruption plus longue qu'à l'ordinaire, les *Annales du Musée Guimet* ont repris leurs cours et se sont enrichies de trois tomes à la fois, formant un ensemble de quatre volumes. Le tome XV n'étant pas prêt à paraître au temps voulu, la direction a préféré retarder les tomes suivants plutôt que d'intervertir l'ordre naturel de leur succession. Nous aurions mauvaise grâce à nous en plaindre, puisque ce retard a provoqué la distribution simultanée de quatre volumes et, qui mieux est, de quatre volumes qui comptent parmi les meilleurs et les plus intéressants de la collection complète.

Le premier, dû à la plume de M. de Harlez, le savant sinologue de Louvain, est la traduction de la *Siao-Hio*, c'est-à-dire du recueil de sentences, de préceptes et d'exemples qui est le manuel moral de la moyenne des familles chinoises. « La *Siao-Hio*, dit l'auteur, c'est-à-dire le petit enseignement, la petite école, est un des livres les plus importants de la littérature chinoise. C'est lui, en effet, qui est destiné à former l'éducation de la nation entière. Tout Chinois doit le connaître, l'étudier, et mettre en pratique ses préceptes. Bien plus, lorsque l'éducation moyenne est achevée ou lorsque l'instruction est terminée pour ceux qui n'aspirent pas au degré supérieur, la *Siao-Hio* reste un objet constant d'étude, le livre moral de lecture des familles » (p. 3).

C'est l'œuvre d'un philosophe aux allures matérialistes, Tchou-hi, qui vivait dans la seconde moitié du XIIe siècle après J.-C. L'un de ses disciples, Liu-Tze-Tchang a rédigé l'ouvrage sous la forme où nous le possédons aujourd'hui. Jusqu'à présent la *Siao-Hio* n'avait pas encore été traduite entière-

ment. La version de M. de Harlez est faite d'après une édition de 1727, accompagnée d'une traduction mandchoue et du commentaire perpétuel rédigé par Tchen-Siuen. Le traducteur y a joint, au bas des pages, des notes explicatives en général assez brèves. Il a préféré condenser dans un appendice final l'ensemble des renseignements sur la Chine qui sont indispensables au lecteur européen pour comprendre la société, si différente de la nôtre, à laquelle s'appliquent les préceptes de la *Siao-Hio*. Nous y trouvons tout d'abord un abrégé de l'histoire de la Chine, l'énumération des principautés chinoises dont il est fait mention dans l'ouvrage et une série d'indications sommaires sur le mariage, l'habillement, les cérémonies funèbres, le culte, les sacrifices, l'enseignement et la danse chez les Chinois. Il est regrettable que le savant traducteur n'ait pas jugé à propos de consacrer quelques pages à une description succincte de la religion chinoise. Ce qu'il dit du culte et des sacrifices est insuffisant. Les *Annales du Musée Guimet* ayant spécialement pour but de nous faire connaître les religions des peuples orientaux, un exposé de la religion chinoise y eût été parfaitement à sa place.

La *Siao-Hio* comprend, outre une introduction et l'énoncé des principes fondamentaux, deux divisions principales : la partie interne ou la théorie et la partie externe ou l'application des principes aux détails et leur illustration par des exemples anciens et modernes. Mais, à la lecture, on s'aperçoit que cette division n'est pas rigoureusement observée. Le moraliste chinois s'occupe des devoirs envers les parents vivants ou morts, envers le prince, entre époux, entre jeunes gens et gens âgés, entre amis, envers les hôtes. Il cite des exemples et donne des préceptes sur le gouvernement de soi-même, sur la culture de l'esprit et du cœur, sur le maintien, l'habillement, la nourriture, la manière d'étudier, bref sur toutes les fonctions importantes de la vie humaine. Les préceptes et les conseils sont fort sages, de cette sagesse froide, vieillote, un peu sèche et dénuée de souffle qui est le propre de la morale chinoise. M. de Harlez a rendu un service signalé à tous ceux qui sont curieux de s'initier à la conception chinoise de la vie, en leur permettant de connaître entièrement une des œuvres les plus répandues et les plus autorisées de la Chine, dans laquelle la morale chinoise se manifeste d'une façon particulièrement sincère.

Le tome XVI des *Annales* comprend deux fascicules. Il fait suite au tome IX. Dans celui-ci, M. Lefébure avait publié *in extenso*, avec la collaboration de MM. Bouriant et Loret, le *Tombeau de Séti Ier*. Les lecteurs de cette *Revue* se rappellent sans doute les articles magistraux consacrés à cette publication par M. Maspero (voir t. XVII, p. 251 à 310, et t. XVIII, p. 1 à 67). Les deux fascicules nouveaux que nous annonçons contiennent les *Notices des Hypogées royaux de Thèbes*. Les descriptions que Champollion et d'autres égyptologues en ont faites sont incomplètes, fragmentaires. Chacun d'eux y avait glané les matériaux qui lui convenaient. En complétant l'œuvre de Champollion, M. Lefébure a fait un travail éminemment utile, d'autant plus

méritoire qu'il témoigne d'une patience et d'une persévérance plus rares. On y trouve la description de chaque tombe partie par partie, des plans approximatifs et la copie des scènes et des textes encore inédits qui appartiennent aux grandes compositions religieuses. Des vingt et un tombeaux situés dans la vallée principale de Bab-el-Molouk, neuf sont reproduits intégralement. Les autres sont analysés pour autant qu'ils sont encore accessibles et qu'ils présentent encore des décorations. Le tombeau de Ramsès IV, en particulier, le plus bel exemplaire d'un hypogée royal creusé selon le petit modèle, a été reproduit d'une façon complète dans toutes les parties qui n'avaient pas encore été publiées par Champollion, Rosellini ou Brugsch. Cette reproduction constitue, seule, le second fascicule. L'exécution des planches et de l'autographie nous paraissent mériter les meilleurs éloges. Ce sont là des volumes des *Annales* qui rendent vraiment service à la science des religions, parce qu'ils mettent à la disposition des travailleurs des documents d'un grand intérêt et d'un accès fort difficile jusqu'à présent.

L'œuvre de M. Lefébure n'est pas encore achevée. Il nous doit encore l'étude générale sur les documents qu'il a publiés. Ce sera l'objet du tome XX des *Annales*. Comme M. Lefébure, à en juger par des articles publiés jadis dans les « Records of the past », conçoit l'interprétation religieuse des matériaux qu'il a réunis, à un point de vue différent de celui de M. Maspero, la discussion qui ne manquera pas de s'engager à ce sujet, contribuera sans aucun doute à l'éclaircissement de ce bizarre mélange de conceptions animistes primitives et de spéculations théologiques, dont les hypogées royaux de Thèbes et de Memphis nous ont conservé la représentation figurée ou les formules.

Avec le tome XVII nous ne quittons pas l'Égypte et — s'il faut en croire M. Amélineau — nous changeons de dénomination religieuse plutôt que de religion en sortant des hypogées royaux pour entrer dans les communautés des moines égyptiens du IVe siècle. L'auteur est bien connu des lecteurs de cette *Revue* par ses travaux sur le christianisme copte. Il a réuni pendant son séjour en Égypte une masse considérable de textes inédits, qu'il a enrichie encore par ses recherches dans les principales bibliothèques d'Europe. Il s'est familiarisé avec l'antique Égypte, d'abord comme élève de M. Maspero et comme membre de la Mission archéologique du Caire, ensuite par des études personnelles sur la religion égyptienne qu'il a mission d'enseigner à l'École des Hautes-Études. Il connaît de première vue le christianisme copte moderne, et, grâce à une activité véritablement prodigieuse, il a pu mettre en œuvre les nombreux documents dont il dispose de manière à traiter avec succès tout ce qui touche à l'histoire religieuse de l'Égypte depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours.

Les *Annales du Musée Guimet* ont déjà profité de ces travaux. Le tome XIV contient un *Essai sur le Gnosticisme égyptien*, sur lequel nous espérons avoir

bientôt l'occasion de revenir et qui représente une contribution fort intéressante à l'histoire encore si imparfaite du gnosticisme chrétien. Le volume que nous annonçons aujourd'hui et qui compte plus de 800 pages, contient des documents coptes et arabes pour servir à l'histoire de l'Église chrétienne au IVe siècle. Il a pour objet l'*Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés*, et fait suite, par conséquent, à l'*Histoire de Schnoudi* publiée dans les *Mémoires de la Mission permanente du Caire* (t. IV). Nous y trouvons, avec la traduction française au bas de chaque page, deux biographies en copte memphitique de Pakhôme et de Théodore, une *Vie* arabe de ces deux saints, qui est elle-même une traduction du copte et une longue Introduction, dans laquelle l'auteur discute les rapports des diverses *Vies de Pakhôme* que nous possédons. Il estime que la rédaction première, en copte, fut écrite environ quinze ans après la mort du saint, en dialecte thébain, et que nous n'en possédons plus qu'un petit nombre de fragments. Il place la naissance de Pakhôme en 288 et sa mort en 348.

Les documents publiés par M. Amélineau ramènent à leur véritable proportion ces saints moines égyptiens dont l'imagination populaire a d'autant plus exalté les vertus qu'elle en connaissaitt moins les actes ou les sentiments. On aimerait seulement que M. Amélineau insiste moins longuement sur les contradictions entre l'opinion des croyants et la réalité des documents. Ceux-ci parlent d'eux-mêmes avec assez d'éloquence pour que l'on puisse se contenter d'en signaler les enseignements, sans se donner l'apparence de soutenir personnellement une cause hostile à ces pauvres moines. Laissons parler leurs apologistes coptes ; cela suffira à édifier tous ceux dont le jugement est susceptible d'être déterminé par autre chose que par le parti pris.

M. Amélineau se propose de continuer la publication des nombreux documents coptes qu'il a réunis et dont plus de cinq volumes sont déjà prêts pour l'impression. Nous espérons vivement qu'il trouvera un nombre de souscripteurs suffisant pour lui permettre de mener cette publication à bon terme. L'histoire de l'Église chrétienne du IVe au VIIIe siècle ne peut être véritablement enrichie, aujourd'hui, que par la publication de documents égyptiens et orientaux qui nous apportent le complément indigène des renseignements connus depuis longtemps par les auteurs grecs.

Jean RÉVILLE.

CHRONIQUE

FRANCE

Le Musée Guimet. — Le Musée Guimet a reçu dernièrement plusieurs dons assez importants. Il convient de signaler les statues et les stèles rapportées par M. Aymonier de sa mission au Cambodge ; les divinités en bois du Tonkin, données par M. Boulloche; divers objets offerts par MM. Raoul Bonnal, Brau de Saint-Pol-Lias, Tomii, et enfin par M. Guimet lui-même.

La direction vient aussi de faire paraître le *Petit Guide illustré au Musée Guimet*, par M. *L. de Milloüé* (Paris, Leroux, in-8 de XI et 252 p.; 1 fr.), en attendant le catalogue complet dont la rédaction ne sera possible que plus tard, lorsque le Musée sera sorti, pour ainsi dire, de sa période de formation. Les principes dont s'est inspirée la direction pour la disposition des objets sont exposés comme suit dans le Petit Guide : « Un musée des Religions devant être avant tout une *collection d'idées*, nous nous sommes surtout attaché à présenter un classement méthodique rigoureux, une démonstration claire. Prenant chaque peuple en particulier, nous avons classé ses religions d'après l'ordre chronologique de leur apparition et en les subdivisant en leurs différentes sectes ou écoles, toutes les fois que la précision de nos renseignements nous l'a permis. Dans chacune de ces subdivisions nous avons groupé les diverses représentations d'une même divinité, de façon à bien faire ressortir les modifications que le temps ou le progrès des idées a apportées soit dans ses traits caractéristiques, sa forme et son attitude, soit dans ses attributs et son sens mythique. Chaque fois que cela a été possible, nous avons mis en relief dans nos vitrines les pièces les plus remarquables par leur rareté, leur antiquité, leur perfection artistique ou par leur matière. »

Nous ne reviendrons pas sur le plan général du Musée que nous avons déjà fait connaître plus d'une fois. Ajoutons seulement à nos descriptions antérieures qu'au troisième étage, dans la rotonde, au-dessus de la Bibliothèque, une salle circulaire est préparée pour recevoir un panorama qui représentera successivement divers temples de l'Inde, de l'Égypte, du Japon, etc.

Le Musée est ouvert tous les jours, excepté le lundi : en hiver (1er octobre au 31 mars), de 11 heures du matin à 4 heures du soir; en été (1er avril au 30 septembre), de 11 heures du matin à 5 heures du soir. La Bibliothèque, riche de

15,000 volumes, est ouverte aux mêmes heures. Deux salles de travail sont mises à la disposition des lecteurs. Les cartes de travail qui y donnent accès sont délivrées sur demande par le Conservateur.

Publications de M. Amélineau. — La direction du Musée Guimet, non contente de publier les *Annales* dont nous avons analysé plus haut les dernières livraisons, a entrepris la publication d'une *Bibliothèque de vulgarisation*, destinée à répandre en format in-8, pour le prix de 3 fr. 50, les connaissances d'histoire religieuse auprès du grand public où les Annales proprement dites, avec leur in-4° majestueux et le prix élevé d'une impression luxueuse, ne pénètrent pas. Et M. Amélineau, non content d'apporter aux grandes Annales une collaboration très appréciée, a trouvé dans ses etudes sur le christianisme copte de quoi fournir le premier volume de cette petite Bibliothèque, en adaptant aux besoins et au goût d'un public moins spécial les travaux sur les moines égyptiens qu'il avait publiés dans les *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*. Ce volume est consacré à l'*Histoire de Schnoudi*, l'émule des Macaire et des Pakhôme. Il est d'une lecture facile et se recommande fort aux personnes soucieuses de se familiariser avec la vie monastique dans l'un de ses plus anciens foyers, sans être désireuses d'étudier elles-mêmes les sources.

Cette excursion dans les domaines de la science vulgarisée n'a pas détourné M. Amélineau de ses travaux d'allure exclusivement scientifique. Il a entrepris, chez l'éditeur Leroux, une grande publication où entreront à tour de rôle tous les documents de la littérature copte important à l'histoire de l'Église copte, soit dans la langue originelle, soit dans la traduction arabe, quand le texte primitif est perdu ou trop gravement mutilé. Cette publication comprend tout d'abord les deux volumes déjà mentionnés sur Schnoudi et saint Pakhôme, publiés dans les *Mémoires de la Mission archéologique française du Caire* et dans les *Annales du Musée Guimet*. Mais la masse des documents amassés par M. Amélineau est loin d'être épuisée. Il y en a peut-être encore une quinzaine de volumes en perspective. Dès à présent cinq volumes sont prêts pour l'impression. Il en paraîtra un par an, de 600 p. in-4° environ. Le prix pour les souscripteurs est de 60 fr. le volume. Il sera porté à 75 fr. après clôture de la souscription. Chaque volume comprendra des textes, une traduction aussi exacte que possible et une introduction scientifique. On peut, d'ailleurs, souscrire pour chaque volume séparément.

Il est fort désirable que les bibliothèques, les sociétés savantes, etc., souscrivent à l'entreprise si hardie et si désintéressée de M. Amélineau, pour lui permettre de mener à bonne fin une œuvre, qui comblera une lacune importante dans la collection des documents sur l'histoire de l'Église chrétienne et particulièrement sur l'histoire du monachisme.

Les religions de l'Inde. — Parmi les articles récents sur l'hindouisme dans nos revues françaises, il en est deux qu'il faut signaler ici. C'est d'abord un compte-rendu des *Vedische Studien* de MM. Pischel et Geldner, par M. V.

Henry, dans la *Revue critique* du 3 février. Les réflexions présentées par M. Henry nous paraissent fort sages et pleines d'à-propos en face d'une réaction qui, en exagérant une idée juste, court grand risque de la fausser et de la compromettre. Nous n'hésitons pas à reproduire textuellement une grande partie de cet article :

« Selon MM. Pischel et Geldner, on a fait fausse route jusqu'à présent en prétendant éclairer l'un par l'autre le Véda et la mythologie indo-européenne ; au lieu de descendre des Indo-Européens que nous ne connaissons pas, aux poètes védiques, que nous connaissons fort peu, il fallait remonter à ceux-ci en partant de la littérature sanscrite classique, bien plus aisément accessible, et alors on se serait aperçu qu'il n'y avait dans les Védas rien d'indo-européen, rien que de purement hindou, rien enfin qui se référât, de près ou de loin, à la préhistoire de notre race.

« Il y a certes beaucoup de vrai dans ces idées, et je dirais volontiers que j'en aime jusqu'à l'exagération : peut-être ne saurait-on trop prémunir les védisants et les indo-germanistes contre l'illusion d'une « Bible âryenne ». Néanmoins l'exagération est évidente; de ce que le Véda est hindou, l'Iliade et l'Odyssée grecques, les Nibelungen germaniques, s'ensuit-il qu'ils n'aient rien à nous apprendre sur le vieux fonds indo-européen d'où ils sont certainement issus? leurs ressemb'ances, si souvent et si ingénieusement relevées, seraient-elles dues an hasard ou à l'emprunt? ou ces œuvres ne sont-elles pas bien plutôt les copies multipliées et indéfiniment grossies d'un manuscrit princeps que les conteurs du temps jadis portaient dans leur mémoire? Je vais plus loin : par cela même que les Védas sont incontestablement, dans quelques-unes de leurs parties, plus rapprochés de la source commune que la plupart des autres documents littéraires parvenus jusqu'à nous, on doit penser qu'ils ont plus de chances d'avoir conservé, sans trop les travestir, certains mythes indo-européens moins fidèlement reproduits ailleurs; et la preuve en serait aisée à faire, si elle n'avait déjà été cent fois faite. Je suppose, par exemple, que M. Pischel ait raison (p. 77 sq.) d'assimiler le sens primitif du célèbre mot *gandharvà* à celui de *gàrbha* (germe, embryon) : qu'en résulte-t-il de décisif quant à l'assimilation étymologique et mythique, depuis longtemps reconnue, des Gandharvas et des Centaures? Ces « embryons des eaux » (les nuages tonnants et flottants?), dont les Hindous ont fait des génies et des musiciens célestes, l'imagination hellénique a bien pu en faire des monstres biformes et fougueux, sans que l'unité du concept primitif cesse de nous apparaître, une fois dégagée des ornements postérieurs qui la dissimulent. En somme, une mythologie isolée, tout comme une langue prise à part, est et demeure à jamais impuissante a rendre raison d'elle-même et de ses origines : là où le secours de la comparaison fait défaut, comme dans les théogonies mexicaines ou péruviennes, je conçois qu'on se résigne à s'en passer; je comprendrais moins bien qu'on s'en privât de parti pris lorsqu'on l'a sous la main. »

Le second article que nous tenons à signaler est de notre collaborateur, M. *Paul Sabbathier*, dans le *Journal Asiatique* du mois de janvier 1890. M. Sabbathier s'est engagé, avec beaucoup de courage, dans l'étude de la liturgie védique, sujet ingrat entre tous, puisqu'il exige une connaissance approfondie des sûtras. Comme le dit l'auteur (p. 5-6), dans les Brâhmanas, les rites sont expliqués pour ceux qui en connaissent déjà la pratique; dans les Sûtras, cette pratique est exposée pour ceux qui l'ignorent. Mais les sûtras sont d'une lecture extrêmement ardue, tant à cause de la complexité du rituel brahmanique que par la forme bizarre et la concision de leur style. Sur l'invitation de son ancien professeur, M. Bergaigne, M. Sabbathier a bravement entrepris un essai de traduction du *Çrauta-sûtra d'Açvalâyana*. Le fragment de cettre traduction que vient de publier le *Journal Asiatique* est le cinquième chapitre du Sûtra, qui est relatif à la célébration de l'*Agnishṭoma*, la forme la plus simple des sacrifices où l'on offre le Soma. Le traducteur a introduit son sujet par quelques explications sur les cérémonies préparatoires et ajouté, à chaque phrase de sa traduction, des notes nombreuses et concises qui sont bien nécessaires à la compréhension du texte.

Nouvelles diverses. — 1° La *Critique philosophique*, le remarquable recueil rédigé pendant de longues années par MM. Renouvier et Pillon, a cessé de paraître depuis le commencement de l'année 1890. C'est une grande perte pour la science française. M. Renouvier est, de l'avis d'un grand nombre de juges compétents, le penseur le plus original de notre philosophie française contemporaine. Il s'intéressait vivement à la philosophie et à l'histoire religieuses; il en comprenait l'importance au point de vue moral et en tant qu'élément capital de l'histoire humaine. Nous nous associons à tous ceux qui déplorent la disparition du recueil qui était l'organe habituel de sa pensée.

— 2° *Le culte chez les Romains*. Le second volume de la traduction française du 6e volume du Manuel des Antiquités romaines de Marquardt et Mommsen, consacré au *Culte chez les Romains*, vient de paraître chez l'éditeur Thorin. La traduction est l'œuvre de M. *Brissaud*, professeur à la Faculté de droit de Toulouse.

— 3° M. *Ernest Havet*. Les discours prononcés aux obsèques de M. Havet, le 24 décembre 1889, par MM. Bouillier, au nom de l'Académie des sciences morales et politiques; Renan, au nom du Collège de France; Albert Réville, au nom de l'École des Hautes-Études; Gaston Boissier, au nom de l'Association des anciens élèves de l'École normale, et Deschanel, au nom des amis, ont été réunis et publiés en une brochure. En tête se trouve un excellent portrait de M. Havet.

— 4° *Missions scientifiques*. Notre collaborateur M. *Paul Boell*, ancien élève de l'École des Hautes-Études (section des Sciences religieuses), a été chargé par le Ministère de l'Instruction publique, d'une mission en Chine à l'effet de réunir des documents sur les antiquités chinoises. Deux autres élèves de la

même École sont actuellement dans l'Extrême-Orient, M. *Millioud*, au Japon, et M. *Teutsch* au Siam. M. Millioud travaille à un dictionnaire japonais-français et étudie particulièrement le Sintauisme. M. Teutsch étudie d'anciennes chroniques très intéressantes pour la connaissance de l'histoire du Siam.

— 5° *Archives de Luçon*. M. l'abbé Pontdevic, aumônier du lycée de la Roche-sur-Yon, et le P. Ingold, bien connu par ses beaux travaux sur l'Oratoire, ont entrepris, sous le titre d'*Archives de Luçon*, la publication d'un recueil historique bi-mensuel de 8 p. in-8 (prix : 3 fr. par an, au bureau de la *Semaine catholique de Luçon*). Ces *Archives* publieront simultanément sept séries différentes : 1° notices historiques ou monographies des paroisses et des établissements religieux ; 2° mémoires et documents inédits sur la Vendée religieuse et militaire ; 3° visites canoniques des diocèses de Luçon et de Maillezais ; 4° inventaire des titres de paroisses, abbayes, prieurés, communautés religieuses ; 5° collations de cures et bénéfices ; 6° la Réforme dans le Bas-Poitou ; 7° miscellanées (Reproduit de la *Revue Historique*, XLII, 1. p. 236-237).

Nécrologie.— Le 21 février est mort, à Paris, à l'âge de quarante-sept ans, M. *Ferdinand Delaunay*, auteur de plusieurs travaux sur l'histoire religieuse, tels que les *Actes des Apôtres* (traduction et commentaire, 1865), *Philon d'Alexandrie* (1867), *Moines et Sibylles* (1874). Ces deux derniers ouvrages avaient été couronnés par l'Académie française. M. Delaunay eut le mérite d'être l'un des premiers en France, à signaler l'importance des études philoniennes pour quiconque veut s'initier à l'état d'esprit de la société judéo-grecque où s'est développé le christianisme primitif. Depuis la publication de son ouvrage sur Philon, de grands progrès ont été accomplis ; son livre a été dépassé, mais il serait injuste de l'oublier. D'ailleurs, le principal mérite, peut-être, de M. Delaunay a été de rendre compte, avec une clarté et une compétence remarquables, des séances de l'Institut, de l'Académie de médecine et de la Société de géographie, dans le *Journal officiel* et dans le *Temps*. Il avait de vastes connaissances, en physiologie comme en histoire, qui lui permettaient de comprendre les questions scientifiques de tout ordre, et il possédait un rare talent d'exposition pour les faire comprendre des autres.

ANGLETERRE

Publications récentes : 1°. *G. T. Stokes. Ireland and the Anglo-Norman Church* (Londres, Hodder et Stoughton). Ce nouveau volume de M. Stokes fait suite à celui qui traite de l'Irlande et de l'Église celtique. Il y raconte en style populaire l'histoire de la conquête anglaise et des rapports religieux entre Anglais et Irlandais jusqu'à la Réformation. Comme le sujet est fort peu connu sur le continent, le livre de M. Stokes pourra rendre des services. Il est vrai qu'il embrasse une période qui est justement dénuée d'intérêt dans l'histoire religieuse de l'Irlande.

— 2° *Carl Lumholtz. Among cannibals* (Londres, John Murray). M. Lumholtz, envoyé en Australie par l'Université de Christiania pour faire des études d'ethnologie et de zoologie parmi les aborigènes de ce pays, a résumé dans ce volume le fruit de ses recherches et de ses observations. Il a passé un an dans le Queensland et un peu plus d'une année dans le bassin de la rivière Herbert parmi les indigènes du nord-est de l'Australie. Ces populations sont encore dans un état de sauvagerie tout à fait primitif et ne connaissent de la civilisation européenne que sa puissance, qui leur paraît très redoutable. Comme le titre du livre le donne a entendre, ils sont anthropophages sans le moindre scrupule; ils mangent jusqu'à leurs propres enfants. Les blancs sont moins goûtés parmi eux que les noirs ou les Chinois parce qu'ils sont trop salés. M. Lumholtz s'est surtout occupé d'histoire naturelle pendant son séjour au milieu de ces populations ; mais il a aussi noté de nombreuses observations sur leur état social, leur morale et leur religion, qu'il importe d'enregistrer d'autant plus soigneusement que ces malheureux, très susceptibles de partager tous les vices des blancs, mais incapables de supporter leur civilisation, sont destinés à disparaître bientôt. D'après l'« Academy » du 1er février, à laquelle nous empruntons ces renseignements, ils croient à une continuation de l'existence corporelle après la mort et à un démon ou esprit, plutôt malveillant, d'une puissance illimitée ; mais ils ne pratiquent ni sacrifice, ni prière. En d'autres termes, ils sont encore au dernier degré du naturisme.

— 3°. *Th. A. Purcell. A suburb of Yedo* (Londres, Chapman et Hall). — Ce volume illustré par un Japonais et composé par un charmant écrivain qui a vu de près un faubourg populaire de Yédo, contient des descriptions extrêmement intéressantes de types et de croyances populaires dans un coin de la société japonaise qui n'a pas encore été envahi par la manie de l'imitation européenne. On ne saurait trop en recommander la lecture à ceux qui aiment les originalités naturelles, condamnées à disparaître bientôt devant l'uniformité de la civilisation cosmopolite.

— 4°. *J. H. Hessels. Ecclesiae Londino-Batavæ archivum ; Epistolae et tractatus cum Reformationis tum Ecclesiae Londino-Batavae historiam illustrantes* (2 vol. Londres, Clay ; prix 5 livres 5 sh.). Le premier volume de cette remarquable publication a paru en 1887; le second a été livré au public récemment. Elle contient une série de lettres des personnages les plus importants de la société littéraire et religieuse du XVIe siècle, tels que Albert Dürer, Érasme, Plantin, Juste-Lipse, Marnix de Sainte-Aldegonde, le prince d'Orange, Théodore de Bèze, Philippe du Plessis, etc. Il est regrettable que les éditeurs aient mis ces deux volumes à un tel prix que seules les bibliothèques les mieux dotées puissent songer à l'acquérir. Ils annoncent l'apparition prochaine d'un troisième volume.

— 5° *D. G. Hogarth. Devia Cypria* (Londres, Frowde ; in-8 de VII et 124 p., ill.). Ce petit volume contient la description d'une exploration archéologique accomplie par l'auteur dans la partie septentrionale de l'île de Chypre, au cours

de l'année 1888. Parmi les inscriptions recueillies par M. Hogarth, il en est plusieurs qui contiennent des dédicaces aux dieux grecs. Nous appelons particulièrement l'attention des exégètes du Nouveau Testament sur une inscription mutilée de Soli où se lisent les mots : ἐπὶ Παύλου . ... πατου. L'auteur croit reconnaître ici le proconsul Sergius Paulus dont il est parlé au ch. XIII des Actes Apôtres.

Nécrologie. *L'évêque Lightfoot.* Les études scientifiques sur l'histoire du christianisme sont durement éprouvées en Angleterre par les disparitions consécutives de leurs représentants les plus éminents. Dans notre dernière Chronique nous avons rappelé quelle grande perte l'histoire ecclésiastique a faite en la personne du Dr Hatch. Cette fois c'est le Dr Lightfoot, évêque de Durham, dont nous avons à déplorer la mort prématurée à la fin du mois de décembre. Le Dr Lightfoot était l'un des savants les plus remarquables de notre temps qui joignait, lui aussi, comme M. Hatch, la lucidité de l'esprit anglais à l'érudition patiente des Allemands. Il n'avait peut-être pas au même degré que M. Hatch le talent de développer les trésors de ses connaissances autour d'une idée centrale et de les grouper pour en faire ressortir un principe d'une portée générale. Mais dans l'élucidation des détails d'une enquête historique ou philologique, il n'avait pas son pareil parmi tous ceux qui se sont occupés des origines du christianisme. Il savait le grec à la perfection ; il était familiarisé avec les moindres fragments du Nouveau Testament et des Pères apostoliques ; il se mouvait avec la plus grande aisance dans le monde antique où le christianisme s'est développé. Peut-être, seulement, n'accordait-il pas à l'élément judéo-alexandrin tout ce qui lui revient dans la société chrétienne primitive.

Ses commentaires sur l'Épître aux Galates, sur l'Épître aux Philippiens et sur celle aux Colossiens, sont des modèles de critique et d'exposition. clairs, positifs, sans idées préconçues, à la fois conservateurs et indépendants. Mais ce sont surtout ses éditions des Pères apostoliques — les Épîtres de Clément Romain et les œuvres d'Ignace et de Polycarpe — qui demeureront comme des œuvres maîtresses de la critique historique moderne. La cause désormais est entendue pour ce qui les concerne. On pourra apprécier les faits autrement que M. Lightfoot, mais non les exposer d'une facon plus complète.

L'évêque de Durham était moins distingué comme théologien que comme historien ; mais il était estimé en Angleterre comme l'un des meilleurs prélats de l'Église anglicane. Ici encore sa mort laissera un grand vide.

On annonce la publication de la seconde édition des œuvres d'Ignace et de Polycarpe, à laquelle l'auteur a pu mettre la dernière main avant de mourir. En outre, le texte des Pères apostoliques, tel qu'il a été publié par M. Lightfoot, doit paraître dans une édition à meilleur marché, destinée aux étudiants.

Nouvelles diverses. — 1° *Le Folklore.* A dater du mois de mars 1890 le journal publié par la Folklore Society d'Angleterre se transforme en revue paraissant tous les trois mois sous le titre de *Folklore* chez l'éditeur David Nutt.

L'ancien journal de la Société fusionne avec l'*Archaeological Review*. La nouvelle revue sera consacrée à l'étude des mythes, des traditions, des institutions, et des coutumes, sous la direction de M. Joseph Jacobs. La première livraison contient : le discours prononcé par M. Andrew Lang, le président de la Société, à la séance générale de 1889 ; une traduction de formules d'incantation finnoises, par M. John Abercromby ; des contes et légendes des indigènes du détroit de Torrès, par le professeur Haddon ; les anciennes voies commerciales conduisant en Irlande, par le professeur Ridgway ; une revue de la littérature récente sur la mythologie scandinave, par M. York Powel ; une revue des travaux récents sur les mythes et les légendes celtiques par M. Alfred Nutt ; des notes et enquêtes sur les superstitions. La nouvelle publication contiendra aussi une revue des périodiques et une bibliographie des ouvrages récents anglais ou étrangers. Ce premier sommaire dit assez quel sera l'intérêt de ce recueil, en qui nous saluons un nouvel auxiliaire de la science des religions.

— 2°. *Un dictionnaire biographique oriental.* M. H. G. Keene fait imprimer en ce moment une nouvelle édition revue et corrigée de l'*Oriental Biographical Dictionary* de Beale. On souscrit chez l'éditeur W. H. Allen. Ce dictionnaire, consacré spécialement aux personnages historiques de l'Inde, contient néanmoins des renseignements biographiques nombreux sur les hommes marquants de la Perse et de l'Arabie.

— 3° *Le Bouddhisme.* On annonce, chez l'éditeur Murray, une nouvelle édition de l'ouvrage bien connu de M. Monier Williams : *Buddhism.* L'auteur a joint à son livre un index détaillé et une préface dans laquelle il répond à quelques uns de ses critiques.

— 4 . *Les Gifford Lectures.* M. *Max Muller* a commencé au début de février, à Glasgow, la seconde série de ses conférences, de la fondation de lord Gifford. Elles ont pour objet : « la religion du domaine physique ou la croyance aux puissances naturelles, sous-naturelles et surnaturelles ». M. Tylor, à Aberdeen, et M. Andrew Lang, à l'Université de Saint-André, ont également commencé leur seconde série de conférences.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1°. *Theologischer Jahresbericht*, VIII (Fribourg, Mohr ; gr. in-8 ; prix, 12 : m.). Nous avons déjà trop souvent fait l'eloge du « Theologischer Jahresbericht », publié sous la direction de M. R. A. Lipsius, pour qu'il soit nécessaire de revenir encore une fois sur l'excellence de cette revue de toutes les publications théologiques. Le tome VIII qui contient la littérature de l'année 1888 est à la hauteur des précédents ; peut-être même leur est-il encore supérieur par l'uniformité de l'exposition impartiale.

Le « Theol. Jahresb. » paraît désormais chez l'éditeur Mohr à Fribourg. Pour en faciliter l'acquisition et pour hâter la publication, la direction a décidé de le

publier en quatre fascicules distincts, consacrés respectivement à la Théologie exégétique, à la Théologie historique, à la Théologie systématique (dogmatique) et à la Théologie pratique (y compris l'art ecclésiastique). On pourra se procurer chaque fascicule séparément pour 4 ou 5 marks, ou l'ensemble du recueil annuel, avec un index détaillé, pour 12 marks. Parmi les nouveaux collaborateurs nous remarquons M. le professeur Krüger, de Giessen.

La section relative à l'Histoire des Religions est rédigée, comme les années précédentes, par M. le professeur Furrer de Zurich. Nous sommes heureux d'enregistrer les paroles par lesquelles débute son compte rendu : « La Revue de l'Histoire des Religions, qui forme déjà dix-huit beaux volumes, continue à rendre des services signalés à notre discipline. Les articles magistraux de Maspero sur la religion égyptienne constituent l'apport le plus remarquable de cette année. Des comptes rendus clairs et solides sur les publications concernant l'histoire des Religions, une statistique soigneuse de toute la littérature qui s'y rapporte, rendent cette Revue indispensable à quiconque s'occupe de cette science (p. 171). »

Après avoir rendu hommage aux efforts de M. Guimet et aux sacrifices consentis par le gouvernement français, pour développer l'étude scientifique des religions, M. Furrer émet le vœu de voir apparaître bientôt en Allemagne un organe central des études d'histoire religieuse générale, et il en fait ressortir la nécessité en fort bons termes.

A notre tour nous nous demandons quand nous aurons en France, pour chacune de nos disciplines scientifiques, un répertoire aussi bien fait que le « Theol. Jahresb. » pour la théologie en Allemagne et qui ne paraisse pas si longtemps après les livres dont il rend compte, que son existence en perde toute raison d'être.

— 2° *W. Möller. Lehrbuch der Kirchengeschichte*, I (Fribourg, Mohr ; in-8 de XII et 576 p. ; 11 m.). Le nouveau Manuel d'histoire ecclésiastique de M. Möller fait partie de cette admirable collection de « Theologische Lehrbücher » publiée par la maison Mohr de Fribourg, dans laquelle nous avons déjà signalé l'Introduction au N. T. de M. Holtzmann, l'Histoire des Dogmes de M. Ad. Harnack, et l'Histoire des Religions de M. Chantepie de la Saussaye. Il n'en a paru que le premier volume. C'est excellent, impartial, concis sans cesser d'être complet, objectif sans cesser d'être lisible. Ce n'est pas un manuel comme celui de Kurtz qui est un véritable repertoire de faits et de dates, admirablement classés ; c'est plutôt un précis d'histoire ecclésiastique ; il faut prendre ces « Théol. Lehrb » de la maison Mohr comme une encyclopédie théologique plutôt que comme une collection de manuels, au sens strict du mot.

— 3° *P. Koetschau. Die Textueberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus. Prolegomena* (Leipzig, Hinrichs ; in-8 de VI et 157 p.). Ce fascicule des « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » (VI. 1) contient les prolégomènes d'une édition critique des huit livres d'Origène

contre Celse. La manière dont M. Koetchau a conçu sa tâche nous permet d'espérer que nous aurons bientôt une édition vraiment scientifique de cet ouvrage capital pour l'étude de la controverse entre païens et chrétiens au IIe et IIIe siècle.

— 4°. *E. Nestle. De sancta cruce* (Berlin. Reuther ; in-8 de VIII et 128 p.) Ce petit volume contient des textes syriaques de légendes sur la découverte de la sainte Croix, et surtout une fort utile bibliographie des travaux relatifs à ces légendes.

— 5° *Döllinger. Beitrage zur Sectengeschichte des Mittelalters* (Munich, Beck; 2 voll. gr. in-8 de IV et 259 et IX et 736 p.; 25 m.). Le vénérable doyen des études d'histoire ecclésiastique en Allemagne a couronné sa longue carrière par la publication de ce précieux recueil de documents inédits sur les sectes du moyen âge. Tous, il est vrai, ne sont plus inédits, puisqu'un certain nombre d'entre eux ont été publiés ou analysés par d'autres après avoir été collationnés par Doellinger. Avec une réserve qui n'est permise qu'à ceux qui ont déjà beaucoup de titres à la reconnaissance du monde scientifique, celui-ci ne les a pas publiés à mesure qu'il les découvrait, mais il les a conservés pendant de longues années pour ne les faire connaître que dans un travail d'ensemble. Il n'a pas réalisé son projet d'une façon complète ; il n'a pu mettre en œuvre qu'une partie de ses documents relatifs aux sectes dualistes ; les autres sont publiés sans être l'objet d'une étude personnelle de sa part. Tels qu'ils sont ces deux volumes rendront néanmoins les plus grands services à ceux qui étudient l'histoire des sectes du moyen âge. Il y en a 72 en tout, concernant les Cathares, les Vaudois, les Franciscains spirituels, les Panthéistes, les Apocalyptiques, les Taborites, les Frères de Bohème, etc.

— 6° *K. Kretschmer. Die physische Erdkunde im christlichen Mitelalter* (Vienne, Holzel; 1889; in-8 de IV et 150 p.; 5 m.). Le petit livre de M. K. mérite d'attirer l'attention. Il traite de la physique admise par les Pères et les docteurs du moyen âge et de leur connaissance précaire de notre globe terrestre. On est trop porté, parmi les historiens de l'Église et du dogme, à oublier le rapport étroit qui existe entre les conceptions théologiques des Pères de l'Église et leur connaissance si imparfaite de la nature. L'ouvrage de M. K., sans être complet surtout en ce qui concerne la scolastique, permet de se remettre devant l'esprit cette physique du moyen âge si profondément différente de la nôtre.

— 7° *Th. Vogel. Gœthe's Selbstzeugnisse ueber seine Stellung zur Religion und zur religios-kirchlichen Fragen* (Leipzig, Teubner ; in-8 de IV et 198 p. ; 2 m. 40). — Ce volume nous avait échappé au moment de sa publication. Il date de 1888. Mais il n'est jamais trop tard pour signaler un travail intéressant et personne ne contestera l'intérêt que présentent les pensées d'un esprit comme celui de Gœthe sur les questions religieuses et ecclésiastiques. Le livre de M. Vogel a le grand mérite de laisser parler Gœthe lui-même au lieu de nous offrir des considérations sur ses croyances. L'auteur a relevé dans les œuvres du grand

écrivain tous les passages où son opinion personnelle sur les questions religieuses se manifeste et il les a classés dans l'ordre chronologique. Il a fait ainsi une sorte d'histoire de la pensée religieuse de Gœthe, appelée à rendre service à ceux qui ne sont pas assez familiarisés avec son œuvre immense pour y retrouver facilement les fragments relatifs aux idées ou aux pratiques religieuses.

Publications annoncées. — Parmi les publications annoncées par les éditeurs allemands nous relevons, chez Trübner, les *Mythologische Beitrage* de M. W. Drexler, et chez Teubner les ouvrages suivants : *Porphyrii Quæstionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquias*, édition de M. H. Schrader ; — *Chronica minora, accedunt Hippolyti Romani praeter canonem Paschalem fragmenta chronologica*, édition par M. C. Frick : — *Untersuchungen zum Orakelwesen des spæteren Altertums*, par M. Klarcs. En outre la maison Teubner met en souscription, à 7 fr. 50 par livraison, un Trésor de la langue celtique ancienne (*Alt-celtischer Sprachschatz*), par M. Alfred Holder, en 18 livraisons de 8 feuilles gr. in-8°.

Nécrologie. *J. Döllinger*, le doyen des historiens ecclésiastiques et l'un des plus savants connaisseurs du passé de l'Église, est mort à Munich, le 10 janvier, à l'âge de quatre-vingt-onze ans. Récemment encore il publiait les deux volumes de « Contributions à l'histoire des sectes du moyen âge » dont nous avons rendu compte quelques lignes plus haut. Le chanoine Döllinger a été activement mêlé à l'histoire de l'Église, de nos jours et il n'est guère de période du passé de cette même Eglise qu'il n'ait étudiée dans les documents et qu'il n'ait fait revivre dans un langage animé, où l'on reconnaît le charme du causeur à travers la gravité de l'historien. Döllinger savait ne pas se noyer dans ses documents, — talent d'autant plus méritoire qu'il est plus rare au milieu des débordements de l'érudition moderne. Il savait en dégager les renseignements intéressants pour les rattacher à une vue d'ensemble Dans son beau volume sur le Paganisme et le Christianisme il nous fait assister au lent dégagement de l'Église chrétienne du milieu de la société antique ; ailleurs, il fait ressortir le contraste entre la religion de Mahomet et le christianisme. Nul mieux que lui n'a pénétré dans la vie intime des sectes du moyen âge. Les controverses qu'il soutint contre le dogme de l'infaillibilité papale, soit avant le concile, lorsqu'il dénonça, sous le pseudonyme de Janus, les projets de la curie romaine, soit pendant le concile, dans ses Lettres de la Gazette d'Augsbourg, le poussèrent à approfondir ses études sur l'histoire des papes au moyen âge. En dehors des articles et des volumes de polémique que ces études lui inspirèrent, il a ramassé au cours de sa longue carrière des notes nombreuses qui n'ont pas encore été publiées. L'ordre des Jésuites, pour lequel il n'avait aucune sympathie, fut aussi l'objet de ses recherches historiques.

Ce qu'il y a de plus frappant dans la vie de Dollinger, c'est la transformation qui s'opéra en lui à un âge, où les hommes en général ont leur siège fait et ne

modifient plus guère leurs idées. Vers l'âge de soixante ans il eut une seconde jeunesse; de champion du catholicisme intransigeant il se transforma en défenseur d'un catholicisme large et tolérant ; de sectaire il devint homme de science et historien. Ce fut dès cette époque qu'il entreprit sa campagne contre l'obscurantisme des études faites dans les séminaires et contre le pouvoir temporel des papes. Son refus d'accepter la doctrine de l'infaillibilité papale lui valut l'excommunication et le rectorat de cette université de Munich où il enseignait déjà l'histoire de l'Église, le droit canon et la philosophie religieuse depuis une trentaine d'années et où il ne cessa pas un instant de jouir de l'estime et de la considération de tous. L'Académie de Munich l'avait nommé son président en 1873.

Nous n'avons pas à nous occuper ici du rôle joué par Döllinger dans la formation de l'Église vieille-catholique en Allemagne. Après avoir contribué, avec plus d'autorité que nul autre dans la fameuse assemblée protestataire de Nuremberg, à lancer le mouvement d'où sortit cet essai d'Église catholique schismatique, il se désintéressa peu à peu de ses destinées. Il n'approuvait pas le Kulturkampf et trouvait que les novateurs allaient trop loin. Il se renferma dès lors de plus en plus dans ses études historiques, se consolant sans doute par la pensée qu'il appartenait à une catholicité supérieure dont nul ne pouvait l'exclure, la sainte communauté des âmes pieuses et généreuses, dégagées de toutes les étroitesses sectaires.

SUISSE

L'éditeur Beroud, à Genève, met en souscription, au prix de 5 francs, un ouvrage de M. Archinard : *Israël et ses voisins asiatiques, la Phénicie, l'Aram et l'Assyrie, de l'époque de Salomon à celle de Sanchérib* (du xe au viiie siècle av.-J.-C.), in-8° d'environ 300 p., accompagné de cartes. L'auteur prétend avoir assis la chronologie sur une base solide et satisfaire, à la fois, aux exigences de la science et aux besoins de l'enseignement religieux.

HOLLANDE

Une nouvelle Revue orientale. L'éditeur Brill, à Leyde, entreprend la publication d'une nouvelle Revue, consacrée à l'Extrême-Orient, *Le T'oung-pao, Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale* (Chine, Japon, Corée, Indo-Chine, Asie centrale et Malaisie), rédigées par M. M. *Gustave Schlegel*, professeur de chinois à l'Université de Leyde, et *Henri Cordier*, professeur à l'École spéciale des Langues orientales vivantes, à Paris. Nous extrayons du prospectus les lignes suivantes :

« Il nous a semblé que le peu d'importance qu'on a accordée pendant les der-

niers Congrès aux études de l'Asie orientale, est due au manque de lien spirituel entre les savants qui s'occupent de ce genre d'études. Ils n'ont, en Europe, aucun recueil périodique propre pour l'échange de leurs idées et le placement des résultats de leurs études. Le seul périodique en Europe, qui, il y a quelques années, traitait de ces sujets, « Le Phoenix», a cessé de paraître dès 1873 par suite du départ de l'éditeur, Prof. Summers, pour le Japon. La *Revue de l'Extrême-Orient*, publiée par l'un de nous, est plutôt un recueil de documents qu'une publication périodique.

« Les périodiques publiés en Chine et au Japon sont trop éloignés de nous, peu répandus en Europe et par conséquent peu connus.

« Nous croyons donc pourvoir à un véritable besoin, en fondant notre Recueil actuel, qui fournira à tous ceux qui s'occupent des études de l'Asie orientale, auxquels nous faisons un chaleureux appel, l'occasion d'y apporter les résultats de leurs travaux. Pour répondre à tous les besoins qu'exige un pareil Recueil, nous avons cru devoir le faire international, c'est-à-dire que les communications peuvent être écrites en français, en anglais ou en allemand.

Le *T'oung-pao* contiendra : 1° articles de fond ; 2° mélanges (bibliographie des ouvrages indigènes, anciens et modernes, etc.); 3° variétés ; 4° chronique (notes sur les faits intéressants des divers pays, etc., comptes rendus des Sociétés savantes, etc.); 5° nécrologie ; 6° bulletin critique (ouvrages envoyés pour être examinés, etc.) ; 7° bibliographie ; 8° questions et réponses.

Le *T'oung-pao* sera publié en livraisons tous les deux mois, excepté pendant les trois mois de l'été, où une seule livraison paraîtra, de sorte qu'on aura par an cinq livraisons d'environ 6 feuilles chacune, formant à la fin de l'année un gros volume de près 600 pages. Le prix de souscription sera de 25 francs = 12 florins = une livre sterling = 22 marks par an, franc de port pour tous les pays appartenant à l'Union postale. Pour les autres pays le port en sus.

ÉTATS-UNIS

Nouvelles diverses. — 1° *Les études sémitiques.* Les Américains témoignent d'une ardeur de plus en plus vive pour les études orientales. Nous avons déjà signalé le développement que ces études ont pris à l'Université de Pensylvanie. Voici que l'Université Harvard ouvre, à son tour, une section spécialement destinee à l'étude de la littérature, de l'histoire et des antiquités sémitiques. Elle a reçu, à cet effet, de M. J. Schiff, de New-York, la somme de 50,000 dollards. Les Américains savent être généreux pour la science. Il ne laisse pas d'y avoir une certaine amertume pour nous quand nous songeons au contraste entre les sommes considérables qui sont mises, aux États-Unis, au service de la science, et les misérables ressources que l'enseignement scientifique est obligé d'arracher péniblement à nos populations européennes.

— 2° *La Société orientale américaine.* La réunion annuelle d'automne de cette

jeune rivale des Sociétés asiatiques européennes a eu lieu le 30 et les 31 octobre de l'année dernière, au Columbia College de New-York. Parmi les sujets traités il y en a plusieurs qui appartiennent à l'histoire religieuse. Ainsi le professeur *Isaac Hall* a fait connaître un manuscrit syriaque qui contient un discours de Moïse sur le mont Sinaï et des actes du martyre de saint Georges. Le professeur Bloomfield a étudié la mystérieuse syllabe *om* en sanscrit. Le Dr Ward a présenté un mémoire sur le Dragon dans l'art assyrien et le professeur Moore a proposé une nouvelle interprétation de l'histoire de Dalilah et de Samson. M. Hatfied a étudié la suite des textes dans les manuscrits des Pariçestas de l'Atharva-Veda. Le professeur Hopkins s'est occupé des Divinités féminines de l'Inde, et le Dr Kohler a soumis à l'assemblée quelques réflexions sur l'Étude comparée des religions et des mythologies sémitiques.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES [1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 10 janvier* 1890. — M. le commandant du génie *Marmier* achève sa communication sur la géographie ancienne de la Syrie. Il place le pays d'Aram Naharaïm, habité par Abraham d'après la Genèse, non pas en Mésopotamie, mais immédiatement au nord du pays de Kenaan. Il identifie la ville de Qédesch, célèbre sous les XVIIIe et XIXe dynasties égyptiennes, avec la Kadytis d'Hérodote, au pied du mont Carmel, non loin d'Arados. Il est amené à repousser la légende d'une invasion des Khétas dans la Syrie moyenne avant le règne de Ramsès II.

Séance du 24 janvier.— M. le docteur *Hamy*, conservateur du Musée d'ethnographie du Trocadéro, est nommé membre libre en remplacement du général Faidherbe. — M. l'abbé *Duchesne* réfute la thèse soutenue l'année dernière par M. Halévy, d'après lequel les persécutions contre les chrétiens dans l'Arabie Heureuse, au VIe siècle, auraient été provoquées par les Ariens et non par les Juifs de l'Yémen. Les inscriptions sabéennes recueillies par M. Glaser confirment l'attribution de ces persécutions aux Juifs et les textes déjà connus ne permettent pas d'autre interprétation. — M. *Philippe Berger* fait connaître soixante-sept inscriptions néo-puniques recueillies à Makteur, en Tunisie, par MM. Bordier et Delherbe. On y trouve de curieux symboles, tels que le poisson et le dauphin, qui semblent appartenir à la religion punique telle que la décrit saint Augustin. Les noms propres sont romains sous une forme punique.

Séance du 7 février. — M. le chevalier *de Sichel*, professeur honoraire à l'Université de Vienne, est élu membre associé étranger de l'Académie en remplacement de M. Cobet. — M. *de Lasteyrie*, professeur à l'École des Chartes, est élu membre ordinaire en remplacement de M. Pavet de Courteille.

Séance du 14 février. — M. *A. de Barthélemy* lit un important mémoire sur le monnayage des Gaulois. A signaler la coutume, que les Gaulois avaient en commun avec les Romains, de jeter dans les cours d'eau ou dans les bassins des pièces de monnaie à l'adresse des génies des fontaines et des sources. On en a retrouvé un grand nombre dans certains lieux de pèlerinage particulièrement fréquentés.

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Séance du 21 *février*. — M. *Senart* signale parmi les statues de style gréco-indien, découvertes récemment dans la vallée du fleuve de Caboul, à Sikri, une représentation du Bouddha, d'un type jusqu'à présent inconnu. Le Bouddha apparaît tout émacié par les austérités auxquelles il s'est livré pour obtenir la sagesse parfaite. — M. *Le Blant* fait connaître une peinture, découverte par l'abbé Wilpert, qui confirme la tradition d'après laquelle on représentait la parabole des dix vierges sur les tombeaux des religieuses.

II. **Académie des Sciences morales et politiques.** — *Séance du* 11 *janvier*. — M. *de Pressensé* est nommé membre de la Section de morale en remplacement de M. Beaussire.

III. **Journal asiatique.** — *Septembre-octobre* 1889 : *Cl. Huart*. Notice d'un manuscrit pehlevi musulman de la Bibliothèque de Sainte-Sophie à Constantinople (traité de calculs cabalistiques destiné à faciliter l'intelligence du texte arabe et à conduire à certaines explications ésotériques familières aux sectes chiïtes). — *G. Bénédite*. Rapport sur une mission dans la péninsule sinaïtique. = *Janvier* 1890 : *P. Sabbathier*. L'Agnisthoma, d'après le Çrautra-Sûtra d'Açvalayana. — *J. Darmesteter*. Souvenir bouddhiste en Afghanistan et en Bélouchistan ; de l'origine des Brahouis.

IV. **Mélusine.** — *Janvier-février* : *A. Barth*. La littérature populaire et les contes dans l'Inde. — *H. Gaidoz*. L'étymologie populaire et le folklore : les saints pour rire. — *J. Tuchmann*. La fascination (suite).

V. **Revue des traditions populaires.** — *Décembre* 1889 : *R. Rosières*. L'histoire de la chanson populaire en France. — *A. Certeux*. Les calendriers des illettrés. — *J. Heinecke*. Saint Nicolas et les enfants en Allemagne. = *Janvier* 1890 : *E. Faligan*. Des formes iconographiques de la légende de Théophile. — *Paul Sébillot*. Le diable et l'enfer dans l'iconographie. — *L. Brueyre*. L'inventaire des contes. Analyse, classification et tabulation des contes populaires.

VI. **Revue chrétienne.** — *Février* : *R. Allier*. Religion, théologie, philosophie (leçon d'ouverture d'un cours de philosophie à la Faculté de théologie de Paris). — *Cl. Revel*. James Hannington. — *E. Roerich*. La mythologie populaire en France (voir le n° suiv.). = *Mars* : *P. Bridel*. Le siècle apostolique.

VII. **Revue des Deux-Mondes.** — 15 *janvier* : *Gaston Boissier*. Le christianisme et l'invasion des barbares. I. La Cité de Dieu de saint Augustin. = 15 *février* : *M. Collignon*. Les fouilles de l'Acropole d'Athènes. — *L. Liard*. Les Facultés françaises en 1889.

VIII. **Revue Bleue.** — *8 février* : *Arvède Barine*. Les sermons de Savonarole. = 1er *février* : *E. Gebhardt*. Le mysticisme de Dante. = 1er *mars* : *Sylvain Lévi*. Le cours de sanscrit : Abel Bergaigne et l'indianisme.

IX. **Journal des Savants.** — *Janvier* : *H. Wallon*. Lettres de saint Vincent de Paul.

X. **Revue archéologique.** — *Septembre-octobre* 1889 : *C. Mauss*. Plan

de la Mosquée d'Omar (suite). — *Ph. Berger*. Inscriptions céramiques de la nécropole punique d'Adrumète (suite et fin).

XI. Bibliothèque de l'École des Chartes. — *L.* 4 *et* 5 *: A. Castan.* La bibliothèque de l'abbaye de Saint-Claude du Jura. Esquisse de son histoire. — *A. Molinier*. Saint-Sernin-de-Pauliac au diocèse de Toulouse.

XII. Bulletin de Correspondance Hellénique. — *Décembre* 1889 : *G. Radet* et *P. Paris*. Inscriptions de Syllion en Pamphilie. — *Max Collignon*. Poseidon. — *H. Lechat*. Bas-reliefs du Musée de Constantinople. — *S. Reinach*. Statues archaïques de Cybèle découvertes à Cymé.

XIII. Revue des Études Juives. — *Octobre-décembre* 1889 *: J. Halévy.* Recherches bibliques (Le royaume héréditaire de Cyrus. — L'époque d'Abraham). — *Is. Loeb*. Notes sur le chap. I des Pirké Abot. — Notes sur l'histoire des Juifs (La chronologie juive; les Caraïtes en Espagne; le calendrier juif; la formation du cycle juif). — *Th. Reinach*. Inscription juive d'Auch. — *Guttmann*. Alexandre de Hales et le judaïsme. — *J. Lévi*. Le traité sur les juifs de Pierre de l'Ancre. — *E. Lévy*. Un document sur les juifs du Barrois. — — *S. Kahn*. Documents inédits sur les juifs de Montpellier. — *L. Braunschvigg*. Les juifs de Nantes et du pays nantais (fin). — *Israelsohn* et *J. Derenbourg*. L'ouvrage perdu de Jehouda Hajjoudj.

XIV. Bulletin de l'Hist. du Protestantisme français. — *Décembre : F. Teissier*. Remontrances pour le pays d'Albigeois en Languedoc (1563). — *D. Benoît*. Une lettre inédite du forçat pour la foi, Serres le puîné (1694). — *C. Couderc*. L'abbé Raynal et son projet d'histoire de la Révocation de l'Édit de Nantes. — Les réfugiés du Brandebourg.

XV. Revue Celtique. — *Octobre* 1889 *: J. F. Cerquand*. Taranous et Thor (fin). — *Eug. Bernard*. La création du monde (mystère breton; suite). — *H. Gaidoz*. Le débat du corps et de l'âme en Irlande.

XVI. Muséon. — *Janvier : de Moor*. Le temple reconstruit par Zorobabel. — *P. Martin*. Le texte parisien de la Vulgate latine. — *Ph. Colinet*. La nature du monde supérieur dans le Rig-Véda. — La purification selon l'Avesta et le Gomez — *A. Roussel*. De la prière chez les Hindous.

XVII. Academy. — 30 *novembre* 1889 *: A. H. Sayce*. Lectures on the religion of the Semites (appréciation de l'ouvrage remarquable de M. Robertson Smith); voir la réponse de celui-ci dans l'*Ac.* du 7 décembre ainsi que l'article de M. *Cheyne*. — *L. H. Mills*. A Parsi gift to the Bodleian (don d'un ancien ms. du Yasna). = 14 *décembre :* Egypt Exploration Fund (compte-rendu de la séance générale de 1889; projet d'une statistique archéologique de l'Égypte). = 21 *décembre : E. W. West*. The mss. of the Yasna. = 28 *décembre : A. Werner*. Survivals in Negro funeral ceremonies (dépôt de jouets sur des tombes d'enfants). — *Ch. Merck*. The early church upon gambling (à propos du « De aleatoribus » attribué par M. Harnack au pape Victor). = 4 *janvier* 1889 *: W. Sanday*. Bishop Lightfoot. — *W. Skeat*. Fragments of Yorkshire

mysteries (voir les n^os suiv.). = 18 *janvier* : *R. B. Drummond*. The language of the New-Testament. = 25 *janvier* : *A. H. Sayce*. The language of Mitanni (des tablettes de Tell-Amarna). — *C. R. Conder*. The Lycian language (voir art. de M. *Arkwright*, le 8 février). = 1er *février* : Statistics of christian names in early times. = 15 *février* : *T. K. Cheyne*. An essay on the place of Ecclesiasticus in semitic literature (à propos de la leçon d'ouverture du professeur Margoliouth).

XVIII. Athenaeum. — 28 *décembre* : The bishop of Durham. — *A. J. Evans*. The Bogomils. = 18 *janvier* : D. von Döllinger. — The oriental congress. = 8 *février* : The English catholics in Elizabeth's reign. — Religion in Russia.

XIX. Babylonian and oriental Record. — *III*, 12 : *S. Beal*. A life of the Buddah (traduit du P'u Yao King ; voir n° 2 suiv.). — *C. de Harlez*. A buddhist repertory. — *W. Boscawen*. Notes on early semitic names (suite). — The Tel-el-Amarna tablets (défense de leur authenticité). = *IV*. 1 : *Terrien de Lacouperie*. The deluge tradition and its remains in ancient China. = *IV*. 2 : *Th. Pinches*. A babylonian duplicate of tablets I and II of the creation series. — *W. Boscawen*. The babylonian and jewish festivals.

XX. Fortnightly Review. — *Janvier* : *E. Dowden*. An eighteenth century mystic (Charles-Hector, marquis Saint-George de Marsay). — *Grant Allen*. Sacred stones.

XXI. Westminster Review. — *Décembre* 1889 : *Lloyd*. The secret history of religion.

XXII. Scottish Review. — *Janvier* : *J. Cuthbert Hadden*. Ecclesiastical music in presbyterian Scotland. — The prehistoric levant. — The Vikings.

XXIII. China Review. — *XVIII*. 1 : History of the churches of India, Burma, Siam, etc. entrusted to the Soc. of the « Missions étrangères ».

XXIV. Journal of American Folklore. — *II*. 7 : *H. Hale*. Huron folklore. The story of Tijaiha the sorcerer. — *James Dean*. The story of the bear and his Indian wife. — *De Cost Smith*. Onondaga superstitions. — *W. Beauchamp*. The great Mosquito. — *G. Weippert*. Legends of Jowa. — *Mac Nab Currier*. Contributions to the folklore of New-England.

XXV. Zeitschrift d. deut. morgenländischen Ges. — 1889, 3^e *liv.* : *J. Guidi*. Ostsyrische Bischöfe und Bischofssitze in v., vi., und vii. Jahrh.

XXVI. Neue Jahrbücher f. Philologie und Paedagogik. — 1889. N° 7 : *Meuss*. Die Vorstellungen von Gottheit und Schicksal bei den attischen Rednern.

XXVII. Sitzungsb. d. k. baierischen Ak. Philos.-phil. Kl. — 1889. *II*. 1 : *Preger*. Ueber die Verfassung der französischen Waldesiër.

XXVIII. Sitzungsb. d. k. Ak. d. Wissensch. zu Wien. Philos.-hist. Kl. — *T*. 118 : *Gindely*. Die Gegenreformation und der Aufstand in

Oberoesterreich im Jahre 1626. = *T.* 119: *Brandt.* Ueber die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius (2e mém.). — *Heinzel.* Ueber die ostgothische Heldensage. — *Mussafia.* Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden.

XXIX. Sitzungsb. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — *T. XLV.: Zeller.* Ueber die aeltesten Zeugnisse zur Geschichte des Pythagoras.

XXX. Jahrbuch d. k. deutschen arch. Instituts. — *IV.* 4: *Treu.* Die Anordnung des Ostgiebels am olympischen Zeustempel.

XXXI. Zeitschrift für Vœlkerpsychologie. — *N°* 4: *Hirzel.* Gleichchnisse und Metaphern im Rigveda. — *A. Mayer.* Ein deutsches Schwerttanzspiel aus Ungarn.

XXXII. Gymnasium. — *1890.* N° 1: *Kock.* Ueber die Einheit in der Composition der Ilias (voir les nos suiv.).

XXXIII. Hermes. — *XXV.* 1: *O. Kern.* Die boiotischen Kabiren.

XXXIV. Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft. — *V.* 1: *Spinner.* Moderner Shintoismus. — *Hering.* Die Frauen Japans im Spiegel der für sie bestimmten Litteratur. — *Julius Happel.* An Varuna (Rig Veda, I, 25).

XXXV. Evangelisches Missionsmagazin. — *Février*: Die Entstehung der verschiedenen Missionsgesellschaften und ihre eigentümlichen Merkmale (voir mars).

XXXVI. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXXIII.* 1: *Hilgenfeld.* Der Gnosticismus. — *Seeck.* Die Verwantenmorde Constantins des Grossen. — *Draseke.* Zu Phoebadius von Agennum. — *Hilgenfeld.* Die Verfassung der christlichen Urgemeinden in Palaestina.

XXXVII. Zeitschrift f. kirchliche Wissenschaft u. k. Leben. — 1889. *N°* 10: *Nösgen.* Das Hebraeerevangelium (à suivre). — *Kawerau.* Liturgische Studien zu Luthers Taufbüchlein von 1523. — *Seeberg.* Beitrage zur Entstehungsgeschichte der Lehrdecrete des Concils von Trient (voir n° 11).

XXXVIII. Beweis des Glaubens. — *Novembre: Andrea.* Die Urgeschichten der Bibel und das Zeugniss der babylonischen Geschichte.

XXXIX. Zeitschrift f. Kirchengeschichte. — *XI.* 2: *Lempp.* Antonius von Padua (1er art.). — *Winckelmann.* Ueber die Bedeutung der Verträge von Kadan und Wien (1534-1535) für die deutschen Protestanten. — *Tschackert.* Zur Correspondenz Martin Luthers. — *Fester.* Religionsmandate des Markgrafen Philip von Baden (1522-1533).

XL. Theologische Studien und Kritiken. — 1890. *N°* 2: *Kostlin.* Der Ursprung der Religion. — *Jacoby.* Die praktische Theologie und die alte Kirche. — *Buchwald.* Unbekannte handschriftliche Predigten Luthers auf der Hamburger Stadtbibliothek. — *Sepp.* Die Marcus-und Matthäusfrage und gewisse Missverständnisse bei den Synoptikern.

XLI. Studien und Mitt. a. d. Benedictiner — u. d. Cistercienser-orden. — *X.* 3 : *Baumer.* De officii seu cursus Romani origine. — *Rabensteiner.* Beiträge zur Reformgeschichte der Benedictinerklöster im xv. Jahrh. = *N°* 4 : *Berlière.* Die belgische Benedictinercongregation der Exempten. — *Wintera.* Brevnov-Braunau in den Jahren 1740-1746 (fin).

XLII. Katholik. — *Décembre* : Ein Katechismus des xvi. Jhs. — Die evangelische Freiheit und die protestantischen Kirchenordnungen des xvi. Jhs. = *Janvier :* Das Fest der Geburt des Herrn in der altchristlichen Liturgie.

XLIII. Theologische Quartalschrift. — 1889. *N°* 4 : *Rottmanner.* Ueber altere und neuere Deutungen des Wortes « Missa ». — *Koch.* Der anthropologische Lehrbegriff des B. Faustus von Riez. — *Jenner.* Die Etymologie des Namens Esaü.

XLIV. Archiv. f. Litt.-und Kirchengesch. d. M. Alters. — *V.* 3: *Denifle.* Die Heimat Meister Eckharts. Quellen zur Gelehrtengeschichte des Carmeliterordens im xiii. und xiv. Jahrh. — *Ehrle.* Aus den Akten des Afterconcils von Perpignan (1408).

XLV. Magazin. f. d. Wissenschaft d. Judentums. — *N°* 3: *Steinschneider.* Zur Abraham Ibn Esra Litteratur. — *Olitzki.* Flavius Josephus und die Halacha. — *Hoffmann.* Eine Mechilta zu Deuteronomium. — *Stern.* Zur Quellenkunde fur Geschichte der Juden.

XLVI. Globus. — *LVI. N°* 19 : *A. Kirchhoff.* Ueber die Anthropophagie bei den Eskimos. = *LVII. N°* 2 *: Prexl.* Geburts-und Totengebräuche der Rumänen in Siebenburgen.

XLVII. Ausland. — 1889. *N°* 46 *:* Die Mekkapilger. = *N°* 47 : Christen und Kurden. = *N°* 50 *:* Die Nordischen Weihnachten (voir n^os^ suiv.). = 1890. *N°* 1 : Leben der Eingeborenen in British-Borneo.

XLVIII. Zeitschrift für Volkskunde. — *II.* 1 *et* 2 : *Veckenstedt.* Die Kosmogonien der Arier (voir n^os^ suiv.). — *Treichel.* Sagen aus Westpreussen. — *Weder.* Lithauische Cultursagen. — *Von Wlislocki.* Marchen der Siebenbürger Armenier. — *Silvestraitis.* Sitten und Bräuche aus Litauen. — *Pfeiffer.* Aberglaube aus dem Altenburgischen. = *N°* 3 : *Treichel.* Sagen aus Westpreussen.

XLIX. Deutsche Revue. — *Novembre : Schlagintweit.* Die Christen in Indien (voir n^os^ suiv.).

L. Germania. — 1889. *N°* 3 : *Golther.* Norddeutsche und süddeutsche Heldensage und die älteste Gestalt der Nibelungensage.

LI. Historische Zeitschrift. — *LXIII.* 2 : *Keller.* Der Kampf um das evangelische Bekenntnis am Niederrhein (1555-1609).

LII. Nord und Süd. — *Janvier :* Deutscher und nördischer Gotterglaube.

LIII. Oesterreichische Monatsschrift f. d. Orient. — *N°* 11 : Gottesurteile auf Ceylon. = *N°* 12 : Katakomben auf den Oelberg.

LIV. Preussische Jahrbücher. — *Janvier; Buddensieg.* Die Katholisierung Englands. — *Gebhardt.* Zur Geschichte des Templerordens.

LV. Rivista di filosofia scientifica.— *Septembre : Sormani.* La nuova religione dell'evoluzionismo.

LVI. Archivio per lo studio d. tradizioni popolari. — *VIII. 4 : Pitré.* Il pesce d'Aprile. — *De los Reyos y Florentino.* Series y objectos supre-naturales de Filipinas. — *Simiani.* Usi, leggende et pregiudizi popolari trapanesi. — Credenze e superstizioni in Germania nel sec. XVIII°. — Usi funebri in Turchia. — *Giglioli.* Usi e credenze giapponesi (suite). — *Carini.* Il mistero di santa Cristina in Bolsena, prov. di Roma. — I flagellanti in Modica. — *Vigon.* Folklore del mar. — *Seves.* Le serenate pei SS. Crispino et Crispiniano in Pinerolo.

LVII. Nordisk Tidskrift f. Filologi. — *N. S. X 1 : Tuxen.* Allegorien i den graeske Religion.

LVIII. Theologisch Tijdschrift. — *Janvier : A. Kuenen.* De geschiedenis der priesters van Jahwe en de ouderdom der priesterlijke wet. — *C. P. Tiele.* Assyriaca.

LIX. Theologiche Studien. — *N° 6 : Daubanton.* Prof. Koopmans. — *Pont.* Micha studiën (suite).

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS.

H. Denifle et *E. Chatelain*. Chartularium Universitatis Parisiensis I. — Paris, Delalain; 1 vol. in-4, de XXXVI et 716 p.; 30 fr.

J. de Morgan. Mission scientifique au Caucase : études archéologiques et historiques. — Paris, Leroux; 25 fr.

L. Metchnikoff. La civilisation et les grands fleuves historiques. Avec une préface par M. Élisée Reclus. — Paris, Hachette; in-16, de XXVIII et 369 p.; 3 fr. 50.

T. S. Bacon. The beginnings of religion. — Londres, Rivington; in-8.

F. Dubois. Das Buch der Religionen, 1re liv. — Stuttgard, Pfautsch; in-8, de 80 p.; 1 m.

The religious systems of the world : national, christian and philosophic. A collection of papers by *E. Clodd*, can. *Rawlinson*, etc. — Londres, Sonnenschein; in-8, de 575 p.; 7 sh. 6.

Phallic objects, monuments and remains. Illustrations of the rise and development of the phallic idea (sex worship), and its embodiment in works of nature and art. — Londres, Reader; in-8; 6 sh.

J. Taylor. The origin of the Aryans.— Londres, Scott; in-8, de XII et 340 p.; 3 sh. 6.

Ch. Normand. Histoire ancienne des peuples de l'Orient depuis les origines jusqu'aux guerres médiques. — Paris, Alcan; in-12, de 371 p.

Ed. Sayous. Études sur la religion romaine et le moyen âge oriental. — Paris, Leroux; in-18, de 304 p.; 3 fr. 50.

E. Misset et *W. H. Weale*. Analecta liturgica. I. — Paris, Welter; 1 vol. in-4; 25 fr.

Carpenter. The permanent elements of religion. Bampton Lectures. — Londres, Macmillan; in-8, de 486 p.; 14 sh.

Thomas. Les temps primitifs et les origines religieuses d'après la Bible et la science. — Paris, Bloud et Barral; 2 vol. in-18, de XVII-330 et 364 p.

Bibliothèque de l'École des Hautes-Études. Section des Sciences religieuses. Vol. I : Études de critique et d'histoire.

L. de Milloué. Guide illustré au Musée Guimet. — Paris, Leroux; in-18; 1 fr.

CHRISTIANISME.

A. Sabatier. De la vie intime des dogmes et de leur puissance d'évolution. — Paris, Fischbacher; in-8; 1 fr.

R. M. Moorsom. A historical companion to hymns ancient and modern, containing the greek and latin, the german, italian, french, danish and welsh hymns, the first lines of the english hymns, the names of all authors and translator's notes and dates. — Londres, Parker; in-18, de 406 p.; 5 sh.

A. van Torenenbergen et *H. Kleyn*. Patristisch-biographisch woordenboek op de eerste zes eeuwen der christelijke kerk. I. — Utrecht, Kemink; in-8, de 8 et 1156 p.; 10 fl.

Novum Testamentum graece cum lectionibus variis et lexico graeco, latino ad usum scholarum, ed. J. Perin. — Padoue, Typ. Semin; in-8, de XIII, 538 et 206 p.

F. Vigouroux. Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes. Avec des illustrations d'après les monuments. — Paris, Berche et Tralin; in-18, de VIII et 438 p.

G. Salmon. A historical introduction to the study of the Books of the New Testament. — Londres, Murray; in-8, de 674 p.; 9 sh.

H. Monneron. Le sermon sur la montagne. Étude pratique illustrée par les faits. — Lausanne, Bridel; in-12, de 412 p.; 3 fr. 50.

H. von Soden. Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper. — Fribourg, Mohr; in-8, de VII et 98 p.; 1 m.

J. Gloël. Die jungste Kritik des Galaterbriefes auf ihre Berechtigung geprüft. — Leipzig, Deichert; in-8, de IV et 96 p.; 1 m. 80.

M. Sorof. Die Entstehung der Apostelgeschichte. — Berlin, Nicolaï; in-8, de 104 p.; 1 m. 60.

K. Neumann. Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian, I. — Leipzig, Veit; in-8, de XII et 334 p.; 7 m.

J. Göttsching. Apollonius von Tyana. — Leipzig, Fock; in 8, de 126 p.; 2 m.

E. Amélineau. Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IVe siècle. Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés, documents coptes et arabe inédits, publiés et traduits (« Annales du Musée Guimet », t. XVII). — Paris, Leroux; in-4, de CXII et 716 p.; 60 fr.

A. Konig. Der katholische Priester vor 1500 Jahren. Priester und Priesterthum nach der Darstellung des heil. Hieronymus. — Breslau, Aderholz; in-8, de VIII et 200 p.; 2 m. 40.

G. F. Tozzi. Francesco d'Assisi: saggio letterario. — Bologne, typ. Azzoguidi; in-8, de 22 p.

W. Lockhart. The church of Scotland in the XIII century : the life and times of David de Bernham of Saint-Andrews (1239-1253). — Londres, Blackwood; in-8; 6 sh.

La philosophie du concile de Vienne, par un ancien directeur de grand séminaire.— Paris, Retaux-Bray; in-12, de 265 p.

Eckhart. Ausgewählte Predigten und verwandte Schriftstücke. — Leipzig, Richter; in-8, de XVII et 136 p.; 1 m. 60.

A. Jundt. Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland. Un problème de psychologie religieuse avec documents inédits. — Paris, Fischbacher; 1 vol. in-8; 7 fr. 50.

L. Pastor. Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. II. Geschichte der Papste in Zeitalter der Renaissance bis zum Tode Sixtus' IV. — Fribourg, Herder; in-8, de XLVII-688 et 38 p.; 10 m.

E. Gebhardt. L'Italie mystique. Histoire de la Renaissance religieuse au moyen âge. — Paris, Hachette; in-16; 3 fr. 50.

L Molines. De philosophico reformatorum principio. — Montpellier, Boehm; in-8, de 138 p.

G. Linder. Simon Sulzer und sein Antheil an der Reformation in Lande Baden sowie an den Unionsbestrebungen. — Heidelberg, Winter; in-8, de IV et 170 p.; 3 m.

Th. Graves Law. A historical sketch of the conflicts between Jesuits and seculars in the reign of Queen Elizabeth. — Londres, Nutt.

C. Flour. Étude historique sur l'arminianisme (thèse). — Nîmes, Chastanier; in-8, de 119 p.

Pierling. Papes et tsars (1547-1597), d'après des documents nouveaux. — Paris, Bray-Retaux; in-8, de 519 p.

J. A. Lalot. Essai historique sur la conférence tenue à Fontainebleau entre Duplessy-Mornay et Duperron, le 4 mai 1600. — Paris, Fischbacher; 1 vol. in-8; 7 fr. 50.

E. Jaccard. L'église française de Zurich. Une page de l'histoire du grand refuge. — Zurich, Höhr; in-8, de 425 p.; 3 m. 50.

A. Lods. L'Église réformée de Paris de la Révocation à la Revolution (1685 à 1789). Paris, Fischbacher; in-8, de 16 p.

A. Vulliet. La glorieuse rentrée des Vaudois du Piémont dans leurs vallées en 1689. — Lausanne, Bridel; in-12, de 56 p.

D. Benoît. Les frères Gibert. Deux pasteurs du désert et du refuge (1722-1817). — Toulouse, Lagarde; in-12, de 429 p.; 2 fr. 25.

E. de Pressensé. L'Église et la Révolution française. Histoire des relations de l'Église et de l'État de 1789 à 1814. 2e édition revue et augmentée. — Paris, Fischbacher; 1 vol. in-8; 7 fr. 50.

A. Lods. La législation des cultes protestants (1787-1887). Recueil complet des lois, ordonnances, décrets, arrêtés ministériels et avis du Conseil d'État rela-

tifs aux églises protestantes de novembre 1787 à janvier 1887. — Paris, Grassart; in-8, de xvi et 275 p.

B. Robidou. Histoire du clergé pendant la Révolution française, II. — Paris, Calmann Lévy; 2e vol. in-8; 7 fr. 50 (complet 15 fr.).

A. de Margerie. Le comte Joseph de Maistre: sa vie, ses écrits, ses doctrines, avec des documents inédits. — Paris, Tardieu; in-8, de xxii et 443 p.

H. Brück. Geschichte der katholischen Kirche im xix. Jahrh. Geschichte d. kath. Kirche in Deutschland. II: Vom Abschlusse der Concordate bis zur Bischofsversammlung in Würzburg (mars 1848). — Mayence, Kirchheim; in-8, de xvii et 592 p.; 7 m. 60.

J. Fr. Bruch. Seine Wirksamkeit in Schule und Kirche (1821-1872). Aus seinem schriftlichen Nachlasse herausg. v. *Th. G.* — Strasbourg, Heitz; in-8 de vii et 103 p.; 2 m.50.

F. Cabrol. Le cardinal Pitra, ses travaux et ses découvertes. — Paris, Levé (Extrait de « La Science catholique »); in-8 de 30 p.

G. Massaja. I mei trentacinque anni di missione nell'alta Etiopia, t. VII. — Milan, typ. S. Giuseppe; 227 p.; 12 fr.

Paul Janet. La philosophie de Lamennais. — Paris, Alcan: in-18; 2 fr.50.

JUDAISME ET ISLAMISME.

Corpus inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum conditum atque digestum. Pars II, Inscriptiones aramaïcas continens. I. 1. Paris. Imp. Nat.: in-4 de vii-173 p. et atlas in-fol. de 19 pl.

P. Perring. The works and days of Moses or a critical dissertation on the first two chapters of Genesis. — Londres, Longmans; in-8 de 130 p.: 3 sh. 6.

L. Ahne. Le livre de l'Ecclésiaste (thèse). — Toulouse, Chauvin; in-8 de 50 p.

C. Chipiez et *G. Perrot.* Le temple de Jérusalem et la maison du Bois-Liban restitués d'après Ezéchiel et le Livre des Rois. — Paris, Hachette; in-fol. de 87 p. et 10 pl.: 100 fr.

C. Snouck Hurgronje. Bilder aus Mekka. — Leyde, Brill; 21 m.

V. Grabowski. Die Geschichte Josefs von Mar Narses nacheiner syrischen Hs. d. k. Bibl. zu Berlin (Dissert.). — Leipzig; in-8 de 23 et 15 p.

Ed. Mahler. Maimonides' Kiddusch Hachodesh, uebersetzt und erläutert. — Vienne, Lippe; in-8 de iv et 115 p.; 2 m.

S. Schaffer. Das Recht und seine Stellung zur Moral nach talmudischer Sitten-und Rechtslehre. — Francfort, Kauffmann; in-8 de iv et 132 p.; 2 m.

A. F. Mehren. Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sînâ ou Avicenne. Texte arabe: 1er fasc. L'Allégorie mystique Hay ben Yaqzân. — Leyde, Brill; in-fol. de 24 et 22 p.

H. Castonnet des Fosses. Le pèlerinage de la Mecque, ses influences politiques et commerciales. — Angers, Lacheze; in-8 de 40 p.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE.

L. C. Larsen. Studia critica in Plutarchi Moralia. — Copenhague, Hageruf ; 3 m.

Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften. III, 4. 1. Die Inschriften von Aigina, Pholegandros, Anaphe, Astypalaia, Telos, Nisyros, Knidos, bearbeitet von *F. Bechtel*. — Goettingue, Vandenhoeck ; 3 m.20.

K. Buresch. Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums nebst einem Anhang. — Leipzig, Teubner ; 3 m.60.

S. Schuchardt. Schliemanns Ausgrabungen in Troja, Tiryns, Mykenä, Orchomenos, Ithaka im Lichte der heutigen Wissenschaft. — Leipzig, Brockhaus ; 8 m.

J. Göttsching. Apollonius von Tyana. — Leipzig, Fock ; 2 m.

L. Schenck. De Telesphoro deo. — Goettingue, Vandenhoeck ; 1 m.40.

H. Bidder. De Strabonis studiis homericis capita selecta. — Koenigsberg, Koch ; 1 m. 50.

E. Rhode. Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen, I. — Fribourg, Mohr ; 7 m.

E. Schrader. Keilinschriftliche Bibliothek. Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten in Umschrift und Uebersetzung. 2e vol. — Berlin, Reuther ; 12 m.

P. Jensen. Die Kosmologie der Babylonier. Studien und Materialien. — Strasbourg, Trübner ; 40 m.

K. F. Geldner. Avesta, II. Khorda-Avesta, fasc. 6. — Stuttgard, Kohlhammer ; 18 m.

S. Susemihl. De Theogoniae orphicae forma antiquissima dissertatio. — Berlin, Calvary ; 1 m. 60.

S. Studnicza. Kyrene, eine altgriechische Göttin. — Leipzig, Brockhaus ; 9 m.

G. Némethy. Euhemeri reliquiae, collegit prolegomenis et adnotationibus instruxit. — Buda-Pesth, 1889.

J. Epping. Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldæer ueber den gestirnten Himmel (Avec la collaboration de M. Strassmaier). — Fribourg, Herder ; 1889 ; in-8 de IV. 190 p et 7 p. autog. ; 4 m.

W. G. Hird. Monumental records of the inscriptions of Assyria and Babylonia and their bearing on Bible history, with a brief sketch of hieroglyphic and cuneiform decipherment. — Londres, Hamilton ; in-8 de 56 p.

G. Crawford. Zoroastre, avec préface de M. Ernest Chesneau. — Paris. Didier ; in-16 ; 3 fr. 50.

R. Pietschmann. Geschichte der Phoenizier, 1re livr. (159e livr. de l'« Allgemeine Geschichte » de Oncken). — Berlin, Grote ; in-8 de 160 p. et IV pl. ; 6 m.

J. Mähly. Die Sonnenhelde der Mythologie. Sophokleisches. — Bâle, Jenke : in-4 de 44 p. ; 1 fr. 50.

F. Jonsson. Eddalieder. Altnordische Gedichte mythologischen und heroischen Inhalts. II. Gedichte der Heldensage (3e livr. des « Altnordische Texte » publiés par E. Mogk). — Halle, Niemeyer ; 2 m.

RELIGIONS DE L'ASIE.

R. Garbe. Sâmkhya-pravacana-blâshya. Vijnâna-bhikshu's Commentar zu den Samkhyasûtras, uebersetzt (« Abhandlungen für die Kunde des Morgenandes », IX. 3). — Leipzig, Brockhaus ; 10 m.

H. Bothlingk. Brhadâranjakopanishad in der Madhjamdina-Recension herausg. und uebersetzt. — Leipzig, Voss ; 5 m.

F. Kielhorn. Tafeln zur Berechnung der Jupiter-Jahre nach den Regeln des Sûrya-Siddhânta und des Jyotistattva. — Goettingue, Dieterich ; 1 m. 40.

J. L. Dutreuil de Rhins. — L'Asie centrale (Thibet et régions limitrophes). — Paris, Leroux ; in-4 de 650 p. avec album in-folio ; 60 fr.

R. C. Dutt. A history of civilisation in ancient India based on sanscrit literature. II. Rationalistic age. — Calcutta, Thacker ; Londres, Trübner.

G. T. Bettany. The teeming millions of the East, being a popular account of the inhabitants of Asia. — Londres, Ward et Lock ; in-8 de 364 p., 2 sh. 6.

H. Baines. The evolution of religious thought in modern India. — Londres, Soc. f. prom. Christ knowl ; in-8 de 128 p. ; 1 sh.

A. Tissandier. Les temples souterrains de l'Inde. Texte et dessins. — Paris, Levé ; in-8 de 50 p.

FOLK-LORE.

E. Sachau. Arabische Volkslieder aus Mesopotamien. — Berlin, Reimer ; 6 m.

E. Soleville. Chants populaires du Bas-Quercy. — Paris, Champion ; 10 fr.

G. Pitrè. Curiosità popolari tradizionali. Vol. VII: Credenze, usi e costumi abruzzesi, raccolti da Gennaro Finamore. — Turin, Loescher ; 5 fr.

E. Krahl. Untersuchungen ueber vier Versionen der mittelalterlichen Margaretenlegende. — Berlin, Mayer et Muller ; 2 m.

A. Mussafia. Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden III. — Leipzig, Freytag : 1 m. 20.

G. Hart. Ursprung und Verbreitung der Pyramus-und Thisbe-Sage. — Leipzig, Fock ; 1 m. 60.

F. Galton. Narrative of an explorer in tropical south Africa, being an account of a visit to Damaraland in 1851, with an appendix bringing up the history of Damaraland to a recent date, etc. — Londres, Ward ; in-8 de 320 p. ; 2 sh.

G. Paris. Les chants populaires du Piémont. — Paris, Bouillon ; broché in-4 ; 2 fr. 50.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

SAINT IRÉNÉE

I

Le rôle d'Irénée dans l'Église est un rôle nouveau, inaugurant une ère nouvelle. Quoique les populations soient toujours hostiles au christianisme, et le pouvoir toujours en garde contre lui, il n'en a pas moins dès lors fait sa trouée dans le monde des idées, et conquis sa place au soleil. Après les travaux de Justin, de Tatien, d'Athénagore contre les païens et contre les juifs, la lutte contre ces ennemis du dehors est passée chez lui au second plan, et au premier est venue se placer la lutte contre les ennemis du dedans, contre ces dissidents trop nombreux qui existent à côté de la *grande Église*, restes attardés des premiers chrétiens, ou anciens disciples de la philosophie grecque, trop dociles encore à ses enseignements. Ce sont eux maintenant qu'il faut combattre et vaincre, si l'on veut que la *grande Église* ait le champ libre devant elle.

Or Irénée est né au sein de cette *grande Église*, et s'est imprégné de ses idées depuis son enfance. Ce n'est plus, comme Justin, comme Tatien, comme Athénagore, comme Théophile d'Antioche même, un individu que ses réflexions propres ont amené au christianisme, quand il avait déjà l'âge d'homme, et qui s'efforce de concilier de son mieux les exigences de sa raison avec sa nouvelle croyance, aux contours si flottants encore ; c'est un enfant de l'Église, à proprement parler, et presque du sanctuaire même, où il semble avoir été élevé[1] ; il a été dressé à

1) Lettre à Florinus.

croire, non à examiner : et la dernière chose à laquelle son éducation l'ait préparé est l'indépendance de l'esprit.

On l'a appelé le *premier des écrivains ecclésiastiques*, et l'on a eu raison de le faire ; non qu'Irénée soit orthodoxe, au point de vue des dogmes d'aujourd'hui (l'Église, pour lui conserver son titre de saint, est obligée de fermer les yeux sur trop de ses idées), mais parce qu'il a eu le premier la tournure d'esprit et les façons de faire qui seront plus tard celles de tous les défenseurs de l'Église : l'horreur de l'hérétique à l'égal du malfaiteur, et plus encore peut-être, parce que le second ne tue que le corps et que le premier tue l'âme ; la crédulité touchante, qui se met pieusement la main devant les yeux pour ne pas voir ce qui pourrait ébranler sa foi ; la souplesse à passer par le trou d'une aiguille, si cette même foi l'exige ; l'inconséquence d'user du raisonnement contre ses adversaires, de s'en servir contre eux à outrance, et de récuser sa compétence quand il se retourne contre vos dogmes à vous, sous le commode prétexte que l'intelligence humaine a des bornes, au delà desquelles se trouve la question en litige ; le courage enfin de placer hardiment au-dessus de la raison, de l'expérience et de la science, une autorité devant laquelle toutes les têtes devront s'incliner. Par tous ces traits Irénée a été vraiment le type de l'écrivain ecclésiastique de l'avenir[1], le précurseur de tous les docteurs orthodoxes dont le premier souci a été de courber la raison devant la foi. A quoi nous devons ajouter, pour être juste, qu'il a été bon, en dépit de ses injures contre les dissidents ; que, dans le sein de ce qu'il appelait l'Église orthodoxe, il a été le plus infatigable des conciliateurs, non sans savoir parler haut et ferme parfois aux gens plus élevés que lui, et que, nom de naissance ou simple surnom (car on n'est pas bien fixé là-dessus), jamais appellation n'aura été plus juste que cette appellation de *pacifique* (εἰρήναιος), sous laquelle il nous est connu.

1) Saint Justin a déjà, lui aussi, quelques mots durs contre certains hérétiques (*Dial. contre Tryphon*, 35) ; mais il y a loin de ses invectives à celles d'Irénée, et il n'y a jamais ajouté de procès à la raison ni d'appel à l'autorité contre elle.

II

On ignore la date et le lieu de sa naissance. Tout ce que l'on sait, c'est qu'il était né dans l'Asie Mineure, et que, bien jeune encore[1], il se trouvait, à un titre quelconque, dans la suite du très vieil évêque de Smyrne, saint Polycarpe, mort en 155, qui avait fait sur son imagination d'enfant une impression si profonde que, quarante ou cinquante ans plus tard, Irénée ne parlait encore de lui qu'avec la vénération la plus complète, en prétendant se rappeler jusqu'à ses gestes. On a conclu de là qu'il pouvait être né vers 142.

Polycarpe, qui est mort octogénaire, disait avoir connu l'apôtre saint Jean ; et par lui au moins Irénée se serait trouvé en rapports avec un disciple immédiat des Apôtres. Ses propres écrits autorisent à croire qu'il en a connu d'autres; et saint Jérôme confirme le fait dans sa lettre à Théodora. Dans tous les cas, à défaut de leurs personnes, il a certainement connu leurs écrits ; et cela suffit pour faire de lui un témoin précieux sur les opinions des premiers temps de l'Église.

Quoique chrétien, il dut recevoir une large éducation littéraire, car les citations de poètes profanes sont fréquentes dans ses livres, et, sans être un profond penseur (la vérité est bien loin de là !), il fait preuve en plus d'un endroit de connaissances philosophiques sérieuses.

A quel âge, dans quelles circonstances et pour quelles raisons quitta-t-il un jour l'Orient, et comment se trouva-t-il transporté à Lyon. On l'ignore absolument. Les communications étaient de chaque jour entre les villes maritimes de l'Asie et la grande ville commerçante de Marseille, d'où il était facile de monter jusqu'à Lyon? Le christianisme, qui ne semble pas être arrivé de bonne heure en Gaule, avait été probablement importé à Marseille d'abord par des marchands, des ouvriers ou des marins venus de l'Orient, et il était monté de là, sans doute, jusqu'à

1) Ἐν τῇ πρώτῃ ἡλικίᾳ (Eusèbe, l. I, ch. III) et (l. V, ch. XX) ἔτι παῖς ὤν.

Lyon, la grande ville romaine de la Gaule. Peut-être aussi y était-il venu directement de Rome, la ruche-mère de tant d'Églises d'Occident. Toujours est-il que nous y entendons parler de lui pour la première fois au même moment que d'Irénée.

Suivant Eusèbe et saint Jérôme, Irénée y avait été ordonné prêtre par le vieil évêque saint Pothin ; et, quand il se présente à nous dans l'histoire, c'est comme chargé de porter au pape Éleuthère et aux Églises d'Asie la lettre que les martyrs de Lyon, en 177, leur envoyèrent du fond de leur prison, pour demander des renseignements sur le montanisme, qui les préoccupait fort, d'après tout ce qu'ils en entendaient dire et d'après les quelques spécimens qu'ils en avaient parmi eux. La lettre était pleine d'éloges de celui à qui elle était confiée ; mais, par une coïncidence étrange, sur laquelle les éclaircissements nous manquent, elle ne partit, ainsi qu'Irénée, qu'avec le récit même des derniers moments de ceux qui l'avaient écrite du fond de leur cachot. Irénée, dans tous les cas, ne la porta qu'au pape Éleuthère, s'il faut en croire saint Jérôme et Eusèbe, qui nous laissent d'ailleurs sans aucun détail sur cette légation[1].

La moitié de sa tâche étant ainsi remplie, il retourna à Lyon, dont Eusèbe affirme qu'il devint évêque, et où il nous le montre, en une circonstance capitale, jouissant dans l'Église entière d'une autorité incontestée, due non moins à ses vertus et à son savoir qu'à son caractère conciliant reconnu de tous, sans que sa douceur lui ôtât rien de sa fermeté. Les Églises étaient alors divisées au sujet du jour où l'on devait célébrer la Pâque. Fallait-il, comme le faisaient les juifs, et comme l'avait fait la primitive Église à l'exemple du Christ, la célébrer le 14 du mois de nisam, quel que fût le jour où tombait cette date, ce qui était à cette heure encore l'habitude dominante en Orient ? ou fallait-il, comme l'usage en avait, depuis soixante ans au moins, prévalu à Rome et dans l'Occident, la célébrer invariablement le dimanche qui suivait le 14? Il y avait au fond de ce débat, si

1) Il est à remarquer que le montanisme ne figure pas au nombre des hérésies combattues par Irénée.

insignifiant en apparence, bien autre chose qu'une question de date, car il s'y agissait de conserver ou de rompre un des anneaux de la chaîne qui rattachait encore le christianisme au judaïsme. Avec la première date, en effet, la Pâque chrétienne restait une simple commémoration de la sortie des Juifs de l'Égypte ; avec la seconde, elle devenait la commémoration de la résurrection du Christ. En 196, le fougueux évêque de Rome, Victor, pour faire acte d'autorité sur l'Église entière, avait voulu imposer aux évêques d'Asie la seconde date, au nom de la tradition des Églises d'Occident. Les évêques d'Asie, avec le vieux Polycrate à leur tête, avaient résisté au nom de la tradition des Églises d'Orient, comme l'avait déjà fait saint Polycarpe cinquante ans plus tôt[1] ; et ils avaient fièrement déclaré à Victor, qu'il valait mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. C'était l'antagonisme de l'Orient et de l'Occident qui se manifestait pour la première fois à l'état aigu, la première tentative de l'évêque de Rome pour imposer son autorité à ses collègues, la première résistance éclatante aussi des évêques d'Asie à des prétentions qui, non contentes de ne reposer pour eux sur aucun fondement, étaient contraires à la supériorité qu'ils croyaient dévolue de droit aux Églises d'Orient. N'était-ce pas en effet en Orient que le Christ avait enseigné ? et n'était-ce pas d'Orient aussi que ses disciples étaient partis, pour répandre sa doctrine à travers le monde ? Le schisme, qui ne devait éclater que sept cents ans plus tard avec Photius, était en germe dans ce premier débat. Le pape, furieux, excommunia les évêques d'Asie ; mais maint évêque étranger à l'Asie envoya à Victor les remontrances les plus sévères sur cette usurpation de pouvoir ; et le *doux* Irénée, qui partageait l'opinion du pape sur la date où l'on devait célébrer la Pâque, n'en joignit pas moins sa protestation à celle de ses collègues. Son intervention fut décisive. Les évêques d'Asie,

1) Au temps de Polycarpe la difficulté s'était réglée à l'amiable entre lui et le pape Anicet : chacun d'eux avait gardé sa façon de faire, sans prétendre l'imposer à l'autre. Mais depuis Polycarpe les prétentions de l'Église de Rome s'étaient accrues avec ses richesses, principale source de son importance.

malgré l'excommunication de Victor, restèrent dans la communion de l'Église; et leur opinion se maintint si bien que le concile de Nicée, cent trente-cinq ans après, dut faire contre elle un décret, qui ne l'empêcha pas de subsister longtemps encore.

Là s'arrête ce que nous savons certainement d'Irénée. L'Église veut qu'il soit mort martyr, dans la persécution générale qu'elle prête à Septime-Sévère en 203 ; mais le fait est loin d'être prouvé. Outre que la généralité de la persécution sous Sévère est des plus douteuses, malgré les martyrs trop réels qu'elle a faits alors en Égypte et en Afrique[1], ni Tertullien, ni Lactance, ni Eusèbe, ne parlent d'Irénée, comme d'un martyr. Saint Jérôme, à son tour, n'a parlé de lui comme tel ni dans le *De viris illustribus*[2], ni dans la lettre à Théodora, où il s'étend longuement sur son compte; et ce n'est que dans son Commentaire sur Isaie qu'il lui donne, *en passant*, le titre de martyr. L'assertion a été reproduite cent ans plus tard par le Pseudo-Justin; puis la légende a été reprise par Grégoire de Tours, qui a confondu la persécution de 203 avec celle de 177 ; et enfin elle a reçu sa forme définitive, au VIIe siècle, dans de faux *actes* du martyre d'Irénée, qui le font périr avec dix-neuf mille chrétiens, égorgés, dit-on, par les gladiateurs dont Septime-Sévère avait formé un cordon autour de la ville! Ces *actes*, évidemment, confondent, à leur tour, la prétendue persécution avec le massacre de la population lyonnaise par l'armée victorieuse de Sévère, après la défaite d'Albinus à Trévoux (196). On ne sait donc rien en réalité sur la façon dont Irénée est mort ; mais on a là un curieux spécimen de la manière dont se forment les légendes.

Saint Jérôme[3] lui attribue un assez grand nombre d'ouvrages : un traité contre les hérésies, en cinq livres; un sur la discipline; un sur la prédication apostolique; un très court contre les païens; un recueil de sermons; un livre sur le schisme; un sur la monarchie (c'est-à-dire sur l'unité de Dieu) ; un enfin contre l'Og-

1) Aubé, *Les Chrétiens dans l'Empire romain* (ch. III et IV).
2) Ch. XXXV.
3) *De viris illustribus.*

doade des gnostiques. De tous ces ouvrages malheureusement le premier seul nous est resté. Mais c'était aussi le plus important. Nous pouvons donc espérer de lui des renseignements suffisants sur ce que pensait Irénée; et c'est ce que nous lui demanderons avant tout. Ce qui nous intéresse ici, en effet, ce ne sont pas les détails des doctrines qu'il combat, mais l'esprit de l'Église elle-même à ce moment de sa durée, et nul ne l'a personnifié mieux que lui.

Il ne faut pas oublier, seulement, que nous n'avons pas le texte même du saint, qui avait écrit en grec, mais une simple traduction latine, évidemment peu sûre d'après les quelques fragments du texte grec qui nous ont été conservés; ce qui ôte toute autorité aux passages isolés, et ne permet de se fier qu'à l'ensemble.

III

Bien que par son titre, *Contra hæreses*[1], l'ouvrage d'Irénée semble dirigé contre toutes les hérésies également, il l'est surtout contre les écoles gnostiques[2]; et c'est dans sa polémique contre elles, partant, que nous l'étudierons avant tout.

Le premier tort des gnostiques, dit Irénée, c'est de se croire le droit de raisonner contre Dieu; c'est de prétendre soumettre au raisonnement et au jugement humain ses œuvres, ses actes et ses livres. Dans ces livres-là, comme dans les autres, les faits sont les faits; il faut les accepter tels qu'ils sont; et tout ce qui y est donné clairement et distinctement comme s'étant passé doit être admis comme s'étant passé en effet, quelque étrange qu'il nous semble, sans que nous ayons le droit de tirer de son étrangeté des raisons pour le réprouver ou pour le nier, pour contester la perfection de celui qui l'a accompli ou ordonné, ou pour récuser l'autorité du livre qui le rapporte. Dieu, dont la

1) Le titre exact est celui-ci : Ἔλεγχος καὶ ἀνατρόπη τῆς ψευδωνυμοῦ γνώσεως, *Réfutation et renversement de la fausse connaissance*.

2) Sur ses cinq livres, Irénée ne parle des ébionites que dans trois passages, (l. I, ch. XXVI; l. III, ch. XV, XIX).

sagesse est infinie, a pu avoir pour agir des motifs qui dépassent la portée de notre intelligence. Lors donc que nous ne comprenons pas la raison de ses actes, nous n'avons ni à nous en plaindre, nous ses créatures, à qui il ne devait rien, et qui n'avons que ce qu'il a bien voulu nous donner, ni à nous en étonner non plus. Est-ce qu'autour de nous, dans ce monde même que nous habitons, nous comprenons quoi que ce soit? La raison nous a été donnée suffisante pour nous conduire dans les choses de chaque jour, mais les limites de sa vue sont aussi réelles que sa clairvoyance entre ces bornes mêmes; et au delà des faits directement aperçus nous n'atteignons ni ne saisissons rien. Est-ce que nous comprenons quoi que ce soit aux phénomènes les plus ordinaires eux-mêmes? aux vents? à la pluie? à la lumière? aux mouvements des astres[1]? *aux crues du Nil? au flux et au reflux de la mer?* à la succession des saisons? etc, etc. Pourquoi donc nous étonner de l'impuissance de notre raison sur des sujets bien autrement éloignés de nous? Est-ce que l'étonnant même ne devrait pas être que nous y comprissions quelque chose, puisque entre Dieu et nous il n'y a pas de commune mesure?

Aussi, voyez comme ont déraisonné ces orgueilleux qui ont prétendu raisonner sur les actes de Dieu et les juger? Qu'y a-t-il de plus fragile que toutes les théories si péniblement forgées par eux, en forçant et contournant le sens des textes, pour ne voir que des allégories dans les faits qui les gênent, parce qu'ils mesurent la sagesse de Dieu à la leur?

Quelle diversité tout d'abord entre tous ces systèmes, diversité qui suffirait à les faire rejeter, en face de l'unité d'opinion de l'Église! De Simon de Giton, leur premier auteur, à Ménandre, de Ménandre à Saturnin, à Basilidès, à Valentin, de ceux-ci à Cerdon, et de Cerdon à Marcion, combien le nombre et le rôle des émanations divines, des *Éons* intermédiaires entre Dieu et le monde, n'ont-ils pas varié avec chaque sectaire! De combien de Christs, de combien d'Esprits-Saints n'y est-il pas ques-

1) L. II, ch. XXVIII.

tion? Comment se reconnaître entre l'Ogdoade de l'un, la Décade de l'autre, le Plérôme indéfini du troisième? Et, au-dessous de tous ces systèmes sur le monde divin, comment s'orienter dans la confusion non moindre des doctrines morales qui leur correspondent, doctrines dont plus d'une fait horreur, puisqu'elle aboutit à l'indifférence de tous nos actes, soustraits par elle à la direction de notre libre arbitre, pour être livrés sans réserve aux lois de fer de la prédestination! Et que de subtilités il a fallu pour arriver à légitimer par les Écritures toute cette diversité! que d'interprétations puériles, reposant sur des pointes d'aiguille! N'y a-t-il pas eu, par exemple, des gnostiques[1], qui ont été jusqu'à réduire à un an la durée de la vie publique du Christ, sur la foi de ce verset d'Isaïe: *Vocare annum Domini acceptum, et diem retributionis*, comme si ce verset pouvait signifier autre chose que l'annonce du jour du jugement dernier! et comme si les trois voyages de Jésus à Jérusalem pour la Pâque, rapportés par saint Jean, ne suffisaient pas pour faire assigner à la vie publique du Christ une durée tout autre, qui a dû être d'au moins *dix-huit ans* d'après la tradition venue des Apôtres[2]!

Et que de contradictions au sein de chacune de ces doctrines, déjà si diverses entre elles! Comme les théories finales s'y ajustent mal aux principes posés au début! Tous les gnostiques proclament l'*infinitude* absolue du Dieu premier[3], et voici qu'à côté de cette infinitude, qui embrasse tout et renferme tout, ils nous parlent, qui de son Ogdoade, qui de sa Décade, qui de son Plérôme indéfini, comme si cette *infinitude* n'excluait pas d'avance quoi que ce soit qui ne soit pas elle[4]. Tous proclament non moins haut, et avec raison, la simplicité absolue de la substance divine; et ils ne voient pas que cette simplicité absolue, au sein

1) L. II, ch. XXII; L. I, ch. III.

2) Nous retrouverons plus loin cette opinion d'Irénée; mais il eût pu se rappeler que Matthieu, Marc et Luc n'assignent eux aussi qu'un an à la vie publique de Jésus, opinion qui a été suivie par Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, et bien d'autres.

3) L. II, ch. XIII, § 5 et 8; ch. I, II, III, IV.

4) Irénée oublie qu'on prouverait par le même raisonnement que l'infinitude de Dieu exclut l'existence du monde distinct de lui.

de laquelle il ne peut rien y avoir *d'antérieur*, de *postérieur* ou de *divers*[1], mais qui subsiste forcément *toujours égale* et *semblable à elle-même* dans son invariable unité[2], est radicalement incompatible avec la pluralité de leurs *Éons* divins, quel qu'en soit le nombre d'ailleurs[3].

C'est donc ailleurs que dans leurs systèmes qu'il nous faut chercher des guides. Or Dieu, dans sa bonté, a pris soin de nous en donner. Sur ces questions, si importantes pour nous que notre salut dépend de la solution que nous leur donnons, il a daigné nous éclairer lui-même; et pour cela il nous a envoyé d'abord Moïse et les prophètes, dont les enseignements, qui sont les siens, ont été conservés dans les livres de l'Ancien Pacte (παλαιὰ διαθήκη), puis son Fils même, dont les Apôtres nous ont transmis la doctrine dans les livres du Nouveau Pacte (καινὴ διαθήκη). Les uns et les autres, cela est vrai, ne sont venus que tard, et la doctrine divine enseignée par eux n'a été et n'est encore connue que d'un petit nombre ; mais, si Dieu en a ainsi réservé la connaissance tardive et privilégiée à un groupe restreint d'élus, quel droit avons-nous de lui en demander compte, à moins de lui demander aussi pourquoi, parmi les hommes, il a fait les uns beaux, les autres laids, les uns faibles, les autres forts ? Ce sont là des secrets qui nous dépassent; et notre devoir est de nous incliner devant eux.

Notre seul droit est de demander la preuve de l'origine vraiment divine de ces livres, que l'on nous dit contenir sa doctrine.

Or, en plus de la tradition orale qui nous atteste cette origine, nous avons pour y croire les raisons les plus sérieuses.

Les volumes de l'Ancien Pacte, écrits de la main même de Moïse et des prophètes, ont été, cela est vrai, détruits dans l'incendie du Temple, lors de la prise de Jérusalem par Nabu-

1) *Nihil quod sit antiquius aut posterius, aut aliud alius* (l. II, ch. XIII, § 3 et 8).

2) *Similis, æqualis et una* (ibidem).

3) L'argument est irréfutable, mais il s'appliquerait non moins rigoureusement à la Trinité, qui n'est qu'un Plérôme réduit. Il est vrai qu'Irénée n'a jamais prononcé le nom de Trinité, et qu'il est resté loin de la chose.

chodonosor; mais, soixante-dix ans après le retour de la captivité, Dieu a pris soin de les dicter lui-même de nouveau au scribe Esdras[1]; et, si ce n'est pas de ce texte hébreu d'Esdras que l'Église se sert, mais de la traduction grecque des *Septante*, on sait que cette traduction, miraculeuse elle aussi, mérite toute confiance, puisque ses soixante-douze auteurs, enfermés dans soixante-douze cabanes, ont, au bout d'un même nombre de jours, produit soixante-douze traductions absolument identiques[2]. Puis, en double témoignage de la vérité du texte grec et du texte hébreu[3], ne voit-on pas subsister encore aujourd'hui, avec ses écoulements mensuels et ses membres qui repoussent quand on les arrache, la statue de sel en laquelle les deux textes nous disent qu'a été changée la femme de Loth?

Quant aux livres du Nouveau Pacte[4], de la καινὴ διαθήκη, comment douterions-nous de leur inspiration à eux aussi? Est-ce que les principaux d'entre eux, les quatre Évangiles, ne sont pas en rapport avec la constitution même du monde[5], avec les quatre points cardinaux, et avec les quatre vents principaux, comme ils le sont avec les quatre *kéroubim* de l'Apocalypse? et est-ce que cette merveilleuse correspondance n'est pas pour eux la plus sûre des confirmations, l'Église ayant reçu naturellement le même nombre de souffles inspirateurs et le même nombre de supports que le monde[6]?

On sait d'ailleurs la date exacte à laquelle ces Évangiles ont

1) On voit que pour Irénée le IVe livre d'Esdras, où ce fait est rapporté, faisait partie de l'Ancien Testament. Irénée croyait de même à l'inspiration de la Sybille de Cumes et d'un livre attribué au mage Hydaspe; et il faisait également rentrer le livre d'Énoch dans l'Ancien Testament (l. IV, ch. XVI, note 42 de la *Patrologie*).

2) L. III, ch. XXI, § 2.

3) L. IV, ch. XXXI.

4) Pour Irénée ces livres se composent des quatre Évangiles, des *Actes des Apôtres*, des Épîtres de Paul, d'une de Pierre, de deux de Jean, de l'Apocalypse, du *Pasteur* d'Hermas, et de l'Épître de Clément Romain aux Corinthiens.

5) L. III, ch. XI, § 7 et 8.

6) Πνεῦμα, en grec, signifie à la fois *vent* et *inspiration*: et Irénée croyait la terre plate, soutenue par quatre supports aux quatre points cardinaux.

été écrits[1]. Le premier, celui de Matthieu, l'a été pendant que Pierre et Paul prêchaient à Rome; celui de Marc, après leur mort; celui de Luc, plus tard encore; et celui de Jean enfin, le dernier de tous.

Tous ces livres, il est vrai, ceux de l'Ancien Pacte, comme ceux du Nouveau, ont besoin d'être interprétés, car, dans notre faiblesse intellectuelle, il nous est impossible d'en découvrir sûrement le sens, et l'on sait à combien d'interprétations erronées les hérétiques ont été conduits par leur folle prétention à les comprendre eux-mêmes! Mais là encore Dieu ne nous a pas laissés sans secours. Pour guide dans l'interprétation de ses saints livres il nous a donné une tradition orale qui remonte aux Apôtres, éclairés par le Christ lui-même, dont ils n'ont certainement pas altéré la doctrine; et, s'il y a plus d'une tradition divergente qui prétende à l'honneur de remonter jusqu'à eux, il n'est pas difficile cependant de démêler entre elles la véritable : ce sera celle des Églises qui se rattachent aux Apôtres par une succession ininterrompue d'évêques connus, dont le premier a été institué par eux. On peut être sûr que la foi de ces Églises, dans sa partie commune surtout, représente la véritable interprétation des Écritures, transmise par des bouches fidèles.

Or il n'est pas malaisé de trouver ces Églises[2]. Ce sont : 1° l'Église de Rome, avec une importance plus grande que les autres (*potior principalitas*), parce qu'elle a été fondée par les *deux* grands apôtres, Pierre et Paul, ce qui double ses chances de certitude; 2° l'Église d'Éphèse, fondée par saint Paul; 3° l'Église de Smyrne, fondée par saint Jean. Le successeur de Jean sur le siège de Smyrne a été saint Polycarpe, qu'il y avait installé lui-même, et que moi-même ai personnellement connu; et l'Église de Rome a conservé avec le plus grand soin la liste de ses évêques, depuis les deux grands apôtres[3]. Nous n'avons donc

1) L. III, ch. I.

2) L. III, ch. III.

3) On remarquera que la supériorité de l'Église de Rome sur les autres Eglises tient pour Irénée à la réunion des deux grands apôtres, et non à quelque privilège de Pierre.

qu'à prendre pour règle la foi de ces Églises, et nous serons sûrs de ne pas nous tromper.

IV

Telle est dans son ensemble la démonstration d'Irénée, démonstration qui, dans sa pensée, n'était dirigée que contre les gnostiques et autres hérétiques du temps, mais dont l'Église s'est armée depuis contre tous les raisonneurs de quelque genre que ce soit, simples dissidents chrétiens ou francs libres-penseurs, en se bornant à en fortifier de son mieux telle ou telle partie, suivant les besoins du moment ou les progrès de la critique. Impuissance de l'homme à raisonner sur la nature de Dieu ou sur le caractère moral de ses actes ; nécessité d'une révélation par suite, pour nous apprendre sur lui ce que nous avons besoin d'en savoir ; origine divine de l'Ancien et du Nouveau Testament, prouvée par la tradition et par les raisons que nous venons de voir ou par d'autres approchantes ; obligation enfin, pour connaître le vrai sens des Écritures, de recourir aux évêques successeurs des Apôtres, en voilà le fond immuable posé pour toute la durée de l'Église. C'est à Irénée que revient l'honneur de l'avoir établi le premier ; et, sur un côté au moins de la question, sur le côté historique, quoi qu'on ait pu dire plus tard, nul n'a parlé avec plus d'autorité que lui, parce que nul n'a parlé à une moindre distance des faits.

Dès ce moment, on peut le dire, l'Église est véritablement fondée. Le procédé de Justin, de Tatien, d'Athénagore, la recherche individuelle, contenue déjà dans de certaines limites par deux ou trois points admis *a priori*, mais large application encore de la raison personnelle du penseur, ce procédé-là est décidément mis de côté par le groupe de chrétiens auquel appartient l'avenir ; et à sa place surgit une autorité mal délimitée encore, celle des évêques, qu'il reste à définir avec plus de précision et à organiser d'une façon plus pratique, mais qui, dès ce moment, n'en a pas moins proclamé haut son droit et conquis sa place au soleil. Jusque-là il n'y avait eu guère que des Églises

éparses, un christianisme indécis et flottant; à partir de cette époque décidément un faisceau est formé, qui ira toujours grossissant; et, si un centre manque encore à ce faisceau, si ce qui existe à cette heure est une juxtaposition de forces amies plutôt qu'un corps organisé, le rapprochement de toutes ces forces dans un même esprit n'en existe pas moins dès lors, avec l'appui qu'elles se prêtent les unes aux autres, et le redoublement de puissance qu'elles lui doivent.

Arrêtons-nous donc un instant sur ce premier effort vers la concentration et sur les raisons mises en avant pour le justifier. La question est assez sérieuse pour que nous ne regrettions pas le temps que nous lui aurons donné.

Contre les doctrines mêmes des gnostiques, saint Irénée avait la partie belle. Outre les complications de leurs systèmes artificiels qui les rendaient inintelligibles à la masse, il avait prise sur eux par leurs concessions mêmes, qui les désarmaient en partie devant lui. Dès qu'ils admettaient, eux aussi, le fait de la révélation, il était trop facile de leur prouver que, dans la pensée au moins des évangélistes, le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau étaient le même Dieu; et, d'autre part, il était naturel de penser qu'entre toutes les Églises celles-là avaient le plus de chances d'être dans le vrai et de posséder des livres authentiques, qui avaient eu les rapports les plus étroits avec les Apôtres. La défaite donc des gnostiques, défaite à laquelle d'ailleurs bien d'autres qu'Irénée ont contribué, n'a pas le droit de nous surprendre beaucoup. Mais derrière le rationalisme si vulnérable des gnostiques, il y a le rationalisme éternel, celui que ne gêne d'avance aucune compromission, et qu'aucun système préconçu n'embarrasse. Or contre celui-là, il faut bien le dire, rien n'est plus faible que l'argumentation d'Irénée.

Qu'est-ce que valent en effet, en dehors d'une tradition orale qui, pour la critique indépendante, n'a, comme toutes les autres que l'autorité d'une légende, les preuves données par Irénée de la révélation dont il se réclame et de l'authenticité de ses livres saints?

Après la destruction reconnue par lui des livres de Moïse et

des prophètes dans l'incendie du Temple par Nabuchodonosor, la reconstitution miraculeuse qu'il en proclame ne repose que sur le IVe livre d'Esdras, un apocryphe que l'Église elle-même désavoue aujourd'hui ; et le miracle de la traduction des Septante, raillé déjà par saint Jérôme, est allé rejoindre depuis longtemps dans les désaveux de la critique orthodoxe le fameux livre d'Énoch, qu'Irénée admettait dans son canon à côté du IVe Esdras. Voilà pourtant, avec la statue de la femme de Loth, qu'on nous permettra de ne pas discuter[1], toutes les preuves qu'Irénée nous donne de l'authenticité de l'Ancien Testament, sans avoir même l'air de se douter que l'intégrité des textes pût faire elle aussi question !

Et il en est de même pour le Nouveau Testament, dans le sein duquel d'ailleurs les quatre Évangiles sont les seuls livres à l'authenticité desquels Irénée veuille bien nous donner ses raisons de croire en dehors de la tradition. L'analogie de leur nombre avec les quatre points cardinaux et les quatre vents principaux est une de ces raisons qu'on ne discute pas; et quant aux dates sensiblement tardives qu'il assigne à la rédaction de chacun de ces Évangiles, avec l'autorité prépondérante du témoin le plus rapproché des faits, elles sont en contradiction absolue avec celles que l'Église a cru devoir adopter sur la foi de saint Jérôme à la fin du IVe siècle, sans parler des variantes que Clément d'Alexandrie, Origène et Tertullien, y ont introduites dans l'intervalle ! Au lieu de 60 au plus tôt qu'Irénée nous donne pour saint Matthieu et de 69 pour saint Marc, bien en avant des deux autres, c'est 42 au plus tard que l'Église a adopté pour Matthieu, 43 pour Marc, 54 pour Luc, 99 ou 100 pour Jean, tandis que Clément d'Alexandrie fait écrire Luc avant Marc[2], et *Jean sous Néron*[3], en attendant que Tertullien fasse écrire ce dernier avant Luc même[4].

1) Maint écrivain ecclésiastique fait dire à Irénée, comme à l'historien Josèphe, qu'il a *vu* la statue; mais l'un et l'autre se bornent à affirmer qu'elle *existe*, sans y ajouter le témoignage de leurs yeux.

2) Eusèbe, VI, XIV.

3) *Stromates*, VI, XVII.

4) *Contre Marcion*, IV, V.

Qui se reconnaîtra dans cet imbroglio ? Aussi les écrivains ecclésiastiques sérieux en sont-ils arrivés à dire que sur la date, le lieu de composition et les auteurs des quatre Évangiles, on ne sait absolument rien, si ce n'est que ces livres sont quatre et ont été écrits par quatre[1].

De tous les arguments d'Irénée il n'en reste donc qu'un seul, la *tradition*; et la seule chose que l'on puisse affirmer, après avoir lu Irénée, c'est que les quatre Évangiles, dont les premiers nommés, Matthieu et Marc, apparaissent pour la première fois, et sans grande considération encore, dans Papias vers 160[2], avaient fini vers 180 par prendre le pas sur les autres, et qu'avec un certain nombre d'autres écrits, que la tradition faisait remonter jusqu'aux premiers Apôtres, ils formaient dès lors un premier canon, aux contours très flottants d'ailleurs, qui était généralement accepté par les principales Églises comme des livres inspirés[3], sans qu'on pût en savoir la raison.

Des trois Églises enfin auxquelles saint Irénée renvoie comme devant servir de règle dans l'interprétation des Écritures, il en est une au moins, Smyrne, qui ne figurera pas dans les cinq Églises, que Tertullien nous fera bientôt valoir au même[4] titre; et la liste qu'Irénée nous a donnée des évêques qui se sont succédé sur le siège de Rome, sera en contradiction encore avec celle que nous donnera le même Tertullien.

Telles sont les preuves qu'Irénée apporte en faveur de sa thèse. Avec le montanisme c'était l'indépendance de l'inspiration individuelle qui avait été vaincue par les moyens que l'on sait. Avec

1) Eusèbe, l. IV, ch. VIII, note 60, et saint Irénée, l. III, ch. I, note 40, édition Migne. — L'Église a voulu tirer au moins d'Irénée une preuve de l'authenticité de l'Évangile de Jean, parce que Irénée avait été disciple de Polycarpe, qui l'avait été de Jean. Mais Irénée n'attribue nulle part cet Evangile à Jean sur la foi de Polycarpe; il se borne à justifier son assertion par φασί, *on dit*.

2) Eusèbe, l. III, ch. XXXIX.

3) La première mention des Évangiles et des Épîtres de Paul, comme inspirés, se trouve dans Théophile d'Antioche, un peu avant Irénée. Encore Théophile ne cite-t-il par son nom que l'Évangile de Jean.

4) *De Præscriptionibus*, 36.

le gnosticisme, ou en même temps que lui plutôt, c'est l'indépendance de la réflexion et du raisonnement qui se trouve proscrite à son tour par l'argumentation du saint. Au lecteur de juger.

V

Ceci dit, quels étaient les dogmes communs à ces Églises, que saint Irénée donnait pour règles de la foi?

Ces dogmes peuvent se ramener à trois.

Contrairement à la multiplicité des Éons du gnosticisme et à la pauvreté des idées de l'ébionisme sur Jésus, ces Églises croyaient[1] :

1° A un Dieu unique, qui est le Jéhovah de la Bible, démiurge du monde;

2° A un seul Christ son Λόγος et son Fils, qui s'est réellement incarné dans un corps d'homme formé au sein d'une vierge, et qui, après être ressuscité et être remonté au ciel, reviendra prochainement sur les nues pour juger les vivants et les morts ressuscités à son exemple;

3° A un seul Saint-Esprit, qui a prédit par les prophètes la venue de Jésus-Christ.

C'est à peu près, on le voit, le *Credo* que l'on trouve dans saint Justin, et c'était en effet celui de ce qu'on appelait déjà alors la μεγάλη Ἐκκλησία.

Mais dans l'intérieur de ce *Credo* si sommaire il restait encore bien des points à préciser; et il est intéressant de chercher ce qu'Irénée pensait sur eux.

A propos de Dieu d'abord, et malgré la mention qu'Irénée a faite des trois termes de la Trinité, ceux-là se tromperaient singulièrement qui croiraient trouver chez lui le futur *Credo* du concile de Constantinople, ou simplement même celui du concile de Nicée. Non seulement le mot de Trinité n'y est pas, quoique Théophile d'Antioche l'eût déjà prononcé, mais la chose n'y est pas davan-

1) L. III, ch. I-V principalement, mais un peu partout aussi.

tage; ce qui n'empêche pas Irénée d'avoir été, sur ce point comme sur d'autres, un de ceux qui ont le plus poussé l'Église dans sa voie définitive.

Chez saint Justin, on se le rappelle, le Christ Λόγος Θεοῦ, était un δεύτερος Θεός, ἕτερός τις ἀριθμῷ, un Dieu second, faisant deux avec le premier qui, sans se diminuer, l'avait tiré de sa substance propre, par un effet de sa volonté libre, βουλῇ, θελήσει. Chez Tatien, chez Athénagore, chez Théophile, la fusion du Christ et du Dieu vrai avait fait un pas ; le Christ n'avait plus fait deux avec Dieu, mais il y avait eu dans son existence en lui deux moments, deux phases bien distinctes : la phase où il n'était en Dieu que le Λόγος ἐνδιάθετος, le *Logos* en puissance, le νοῦς même de Dieu, sa raison essentielle et coéternelle à son être, et la phase où il était devenu le Λόγος προφορικός, l'acte libre de cette puissance, la parole volontairement émise par cette intelligence pour la création du monde.

Dans Irénée[1] toutes ces distinctions ont disparu. Selon lui les mots d'*émission, génération, production,* tous ces termes par lesquels nous essayons de rendre à la façon humaine la façon dont le Fils de Dieu est *sorti* de son Père, perdent leur sens appliqués à Dieu, faute d'analogie entre les êtres multiples, finis, changeants, d'après lesquels nous les avons inventés, et l'être infini, absolument simple et immuable, pour lequel nous les employons alors. Le *Logos,* absolument *essentiel* à Dieu, a toujours été en lui, d'une seule et même façon, dans un seul et même état; il n'y a jamais eu de moment dans lequel il ne fût pas, ou fût autrement qu'il n'est; Dieu sans lui ne saurait se concevoir, et cependant il n'en est pas moins son Fils, titre qui suppose dans toutes les langues l'existence indépendante de celui qui est père. Comment tout cela est-il possible? Comment tous ces termes qui pour nous jurent ensemble peuvent-ils s'accorder? Nous n'en savons rien; mais est-ce que nous savons le tout de rien? Est-ce que, comme nous l'avons déjà dit, nous comprenons même les choses les plus simples qui se passent

1) L. II, ch. xxviii.

autour de nous? De quel droit dès lors, nous qui sommes impuissants à comprendre le monde, voudrions-nous comprendre quelque chose à la nature de celui qui l'a fait? Nous ne savons rien de cette nature que ce qu'il nous en a révélé lui-même par ses serviteurs et par son Fils; et quelque étranges que les choses ainsi révélées puissent nous sembler, nous n'avons qu'à les accepter.

Voilà le grand mot prononcé une fois de plus! Ce qui serait *contradictoire* dans l'homme et dit de l'homme est simplement *incompréhensible* en Dieu et dit de Dieu. Toute l'Église future est là! Des intrépides viendront, Tertullien en tête [1], qui diront: *Je crois parce que c'est inepte; c'est certain*, *parce que c'est impossible*; Irénée plus timide s'arrête à mi-route : il ne croit pas aux choses *parce qu'*elles sont *absurdes*, mais il y croit *quoiqu'*elles le soient. Grâce au mot décevant d'incompréhensible, dont il recouvre à la fois le contradictoire et l'insaisissable, il admet en Dieu les contradictoires, sans l'avouer ni à lui-même ni aux autres. Tertullien, lui, les admettra en le criant sur les toits; mais le résultat chez les deux est le même : la négation ouverte ou déguisée de la raison. C'est la négation déguisée que l'Église orthodoxe adoptera à l'exemple d'Irénée.

Là s'arrêtent d'ailleurs, dans la question de la Trinité, les coïncidences des idées d'Irénée avec l'orthodoxie future. Pour lui ce Fils de Dieu, essentiel et coéternel à son Père, n'en est pas moins son inférieur et son subordonné, tenant de lui tout ce qu'il a, ses attributs, sa puissance, sa domination sur le monde, d'après les déclarations les plus précises des Évangiles et des Prophètes [2]. « Mon Père est plus grand que moi, » a dit le Christ lui-même ; et ailleurs : « Cette heure, nul ne la sait, pas même le Fils; il n'y a que le Père qui la sache. » Et David avait dit auparavant [3] : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur, assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis un tabouret pour tes pieds. » Ces passages semblent décisifs à Irénée en faveur de la

1) *De carne Christi*, 3, 4, 5.
2) L. II, ch. XXVIII ; l. III, ch. VI.
3) Psaume CIX.

supériorité de celui qui y est appelé Père et premier Seigneur[1]. Plus tard, quand les idées qu'on se fera du Christ auront grandi encore, au temps du concile de Nicée et des querelles d'Athanase et d'Arius, on inventera de dire, en dépit du contexte, que ces phrases ne s'appliquent qu'à Jésus-Homme et non à Jésus-Dieu. Mais personne, au temps d'Irénée, n'avait encore songé à cette subtilité, que dément tout l'entourage; et Irénée, l'homme de *la lettre*, ne pouvait y voir autre chose que ce qu'il y a vu, l'infériorité manifeste du Fils.

Cette infériorité pour Irénée est si réelle que, selon lui, dans l'impossibilité où la perfection absolue du Père, au-dessus du temps, de l'espace et du changement, le mettait de descendre sur la terre et de se communiquer aux hommes, c'est son Fils qui y est descendu à sa place, lors de toutes les apparitions divines rapportées par l'Ancien Testament[2]. C'est le Fils qui s'est montré à Adam, à Caïn, à Noé, à Abraham, à Jacob, à Moïse; il est le visible du Dieu invisible, sa δόξα, sa φανέρωσις, sa puissance de se manifester, sa voix ici, sa main là, une *vertu* de lui toujours, jamais une personne en dépit de son incarnation[3].

Et il en est de même du Saint-Esprit, une *puissance* de Dieu lui aussi, une de ses vertus, une de ses mains, dont on pourrait croire à certains passages qu'elle se confondait pour Irénée avec le Λόγος, tant leurs fonctions sont semblables[4], mais puissance distincte pourtant de celle qui est le Fils, et son inférieure bien

1) J'ai pris, bien entendu, ici le verset de David avec la traduction qu'en donne l'Église elle-même. Dans l'hébreu, le sens vrai est celui-ci : « *Jéhovah* a dit à mon Seigneur... », etc., ce qui rend impossible l'application que l'Église en fait au Christ.

2) Après le concile de Constantinople, lorsque la Trinité sera définitivement constituée, cette opinion d'Irénée, qui était aussi celle de Justin, sera combattue par saint Augustin, qui, au nom de l'unité d'opération. conséquence logique de l'unité foncière de l'être divin, voudra que la Trinité tout entière ait été dans chacune de ces apparitions.

3) Dans la traduction latine d'Irénée, on trouve deux ou trois fois l'expression *ex sua persona*, appliquée au Père comme Dieu, au Fils comme Seigneur ; mais l'expression n'y a pas d'autre sens que celui de *véritablement*, et jamais elle n'est appliquée à l'Esprit.

4) L. V, ch. I, § 3.

réelle, qu'Irénée n'honore jamais du nom de Dieu, tandis qu'il en décore çà et là le Fils. Le Fils est le λόγος, le νοῦς de Dieu; le Saint-Esprit est la σοφία de ce νοῦς, sa qualité, son acte, ou son produit. Ni le Fils, ni l'Esprit n'ont l'initiative de rien; c'est au Père toujours et partout que l'initiative appartient; mais il faut que le Fils ait agi avant que le Saint-Esprit puisse agir à son tour. Le Père *conçoit* et *ordonne*, le Fils *exécute*, le Saint-Esprit *entretient* et *fait croître* [1].

La conception des trois personnes distinctes et égales, et ne faisant pourtant qu'un seul Dieu, qui sera la conception du concile de Constantinople, est tellement loin de la pensée d'Irénée, qu'il est tel passage de lui où le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont que des points de vue différents d'un même Dieu, Père par l'amour, Seigneur par la puissance, Créateur par sa sagesse, phrase que n'aurait désavouée aucun unitaire [2].

La vérité est que tout est vague dans les idées d'Irénée sur la nature et les rapports des trois termes, tant avant de se résigner aux contradictions inavouées qui constitueront plus tard la Trinité, les esprits les plus dociles, les plus prévenus, les plus disposés à croire, hésitaient encore et tâtaient le terrain à droite et à gauche, incapables de faire le saut décisif, *faute d'un suffisant entraînement*, ou *d'une préparation suffisante*, comme le dira si justement plus tard saint Grégoire de Nazianze. Ce que l'on peut dire de plus certain sur saint Irénée c'est qu'il y a pour lui un seul Dieu, le Père, qui a dans son sein deux puissances, deux pouvoirs, deux instruments coéternels, son Fils et son Esprit, inférieurs à lui et inégaux entre eux, si mal distincts qu'ils soient l'un de l'autre. C'est rêver que de prétendre y trouver davantage.

Et l'indécision d'Irénée sera la même sur la question qui touche de plus près à celle-là, celle de l'Incarnation.

Sur le point capital de cette question, la passibilité ou l'impassibilité de l'être divin descendu en Jésus, il établit

1) 'Ο Πάτηρ ἐννοεῖ καὶ κελεύει, ὁ Υἱὸς πράττει, τὸ Πνεῦμα τρέφει καὶ ἄυξει.

2) Ἔστιν οὗτος ὁ Δημίουργος κατὰ τὴν ἀγάπην Πατὴρ, κατὰ δὲ τὴν δύναμιν Κύριος, κατὰ δὲ τὴν σοφίαν ποιητὴς καὶ πλαστὴς ἡμῶν.

doctoralement contre les gnostiques, au l. III, ch. VIII, que le Λόγος ou Verbe présent dans l'homme a réellement souffert, parce que les Évangiles le disent textuellement et parce que sans cela le rachat de l'homme par lui n'eût pas été possible ; mais, au l. II, ch. XVII, il avait établi non moins doctoralement que le Λόγος ou νοῦς, étant de la même substance que le Père, était forcément impassible comme lui ; et il l'avait confirmé, au chapitre XIX du même livre (dans un passage dont nous possédons le texte grec), en disant que le Λόγος était resté calme (ἡσύχαζεν) en Jésus pendant la tentation, le crucifiement et la mort ; puis il le consolidera à nouveau, au l. V, ch. XVII, § 3, en disant que c'est comme *homme* que le Christ a souffert et comme *Dieu* qu'il pardonne. Évidemment l'unification des deux natures contradictoires en Jésus n'était pas encore complètement faite dans l'esprit d'Irénée. Pris entre les textes et les réclamations de sa raison, il allait d'une idée à une autre sans savoir à laquelle s'arrêter. Ce sera après lui l'histoire de Tertullien et de bien d'autres [1].

Irénée a été moins orthodoxe encore sur la question qui touche de si près à celle-ci, la virginité de la mère de Jésus.

Que le Christ soit miraculeusement né d'une vierge, cela pour lui ne fait pas plus de doute que pour Justin. Les récits de Matthieu et de Luc ne sont pas la seule preuve qu'il en ait, avec le *parturiet virgo* d'Isaïe ; le fait, pour lui, avait été enseigné à l'avance depuis bien plus longtemps par le psaume CXXXI de David (v. 11), où Dieu promet à son serviteur qu'un grand roi sortira du fruit de son ventre *ex fructu ventris sui* (ἐκ κάρπου κοιλίας αὐτοῦ), au lieu de sortir *du fruit de ses reins* [2], *ex fructu lumborum suorum* (ἐκ κάρπου ὀσφύος αὐτοῦ), suivant l'expression ordinaire. Mais que Marie soit restée vierge toute sa vie, c'est ce dont saint Irénée ne semble pas plus se douter que saint Justin. Marie est pour lui le

1) Les hérétiques sont des gens qui ont prétendu continuer à raisonner au sein du dogme, après en avoir admis les prémisses. Une fois pris dans le courant du fleuve, il faut se laisser entraîner par lui jusqu'au bout.

2) L. III, ch. XXI, § 5. Les Actes, qui citent le même passage de David, y ont précisément ἐξ ὀσφύος et non ἐκ κοιλίας, tant les textes sont d'accord !

pendant exact d'Ève, comme Adam était celui du Christ : de même qu'Ève a perdu le monde par son péché, pendant qu'elle était vierge *encore*, *quum adhuc virgo erat*, de même Marie a sauvé le monde par son obéissance quand elle était encore vierge, *quum adhuc erat virgo*[1]. Si Irénée avait connu, ou même soupçonné à Marie cette autre différence avec Ève, d'être restée vierge jusqu'à la fin, il n'eût certes pas manqué de le dire; et, comme il n'en parle ni là ni ailleurs et qu'il se sert même, en parlant du Christ, du terme naturel pour désigner l'*aîné* de plusieurs enfants[2], on a le droit de conclure qu'il n'avait pas plus l'idée de cette virginité perpétuelle que Justin ne l'avait eue et que Tertullien et Clément d'Alexandrie ne l'auront à leur tour. L'Occident ne connaissait donc pas encore les inventions du Protévangile de Jacques ou de l'Évangile de Pierre, pour conserver à Marie sa virginité perpétuelle en transformant en enfants d'un premier mariage de Joseph les frères et les sœurs que les quatre Évangiles assignent au Christ. Encore moins avait-on songé à faire d'eux des cousins, comme l'essaiera saint Jérôme deux cents ans plus tard.

Sur la question du péché originel saint Irénée se rapproche davantage de l'orthodoxie actuelle ; et l'on peut même dire qu'il est un de ceux qui ont le plus fait avancer le dogme. Chez lui en effet ce qu'Adam nous a transmis, en plus de sa condamnation à la mort, ce n'est plus seulement sa faillibilité et sa condamnation même, mais sa culpabilité aussi, qui justifie à elle seule notre condamnation en même temps que la sienne. Voilà ici encore le pas décisif franchi. Tandis que Paul s'était borné à dire que nous étions tous morts en Adam[3], et à compenser le fait par notre salut en Christ, sans prétendre expliquer ni l'un ni l'autre, Irénée, lui, connaît à la fois la cause de la condamnation et celle du salut, et il les donne hautement[4] : c'est que l'humanité tout entière a désobéi *en* Adam et s'est

1) L. III, ch. xxi, § 10 ; ch. xxii, § 4.
2) L. III, ch. xvi, § 4, il appelle Jésus *hunc virginis primogenitum*.
3) Et il ne l'a dit qu'une fois, I *Cor.*, xv, 22.
4) L. III, ch. xxviii, xx, xiii ; l. IV, ch. ii ; l. V, ch. xv, xvi.

dégradée *en* lui, comme elle a obéi et s'est relevée *en* Christ. L'un et l'autre en effet n'étaient-ils pas des hommes, et l'humanité partant n'était-elle pas dans l'un et dans l'autre ? Tout repose ici, on le voit, sur la confusion du mot général et abstrait d'*humanité* avec les individus auxquels le mot s'applique ; sur la confusion, dirait l'école, de l'*extension* avec la *compréhension*. L'argument, tel qu'il est là, est puéril, et la main des docteurs de profession ne s'en est pas encore emparée pour le mettre *en forme*[1]; mais il n'en est pas moins trouvé dès lors, et l'avenir n'aura plus qu'à le perfectionner.

VI

Tels sont les points sur lesquels Irénée est partiellement au moins d'accord avec l'orthodoxie actuelle. En voici maintenant sur lesquels il est avec elle en désaccord absolu.

En dehors des prophéties messianiques, dont il était bien obligé, comme « tout le monde », d'accepter le sens allégorique, Irénée, nous l'avons vu, était partout l'homme du *sens littéral*; or, dans sa candeur absolue, ce sens l'a entraîné sur certaines questions à des choses qui sonnent singulièrement aux oreilles orthodoxes d'aujourd'hui.

L'âme, pour lui, est immatérielle sans doute, si on la compare au corps composé d'éléments si épais, mais il n'en faut pas moins qu'elle aussi soit réellement matérielle, quoique composée d'éléments plus légers, puisque saint Luc, dont le témoignage est irrécusable, nous montre, bien avant le moment de la résurrection des corps, l'âme du pauvre Lazare reposant *dans le sein* d'Abraham, tandis que, dans un lieu au-dessous, mais à portée encore de l'ouïe et de la vue, l'âme du mauvais riche souffre de la faim et de la soif[2] !

1) Sa mise *en forme* sera la fameuse traduction de ἐφ' ᾧ par *in quo*, rapporté *ad hominem* dans le verset 12 du chapitre v de l'Épître aux Romains. Mais Irénée, qui écrit en grec, ne s'appuie jamais sur ce verset : et cette traduction, par trop fantaisiste, n'apparaîtra qu'à la fin du IVe siècle.

2) Saint Irénée, l. II, ch. IX, § 6 ; ch. XXXIV, § 1.

De même au sujet de l'Eucharistie. Le pain et le vin, dit Irénée, que l'on y mange et que l'on y boit, sont forcément le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ, puisque celui-ci dans Matthieu[1], a dit du pain, *ceci est mon corps*, et du vin, *ceci est mon sang*; mais le Christ a ajouté qu'il ne boirait plus de ce vin jusqu'à ce qu'il en bût avec ses disciples dans le royaume de son Père, et les deux déclarations sont aussi précises, aussi formelles l'une que l'autre. Il y aura donc, aussi vrai que le vin eucharistique est le sang du Christ, un royaume ou règne de Dieu sur la terre, où Jésus-Christ et ses élus jouiront de tous les biens de ce monde[2].

Et sur les félicités même de ce règne Jésus ne nous a pas laissés sans renseignements précis[3] : « Chaque vigne y aura dix mille ceps; chaque cep, dix mille grosses branches; chaque grosse branche, dix mille petites; chaque petite, dix mille grappes; chaque grappe, dix mille grains; et chaque grain fera vingt-cinq mesures de vin. Quand quelqu'un viendra cueillir une grappe, la grappe voisine lui criera : *Prends-moi, je suis meilleure*. Les choses se passeront de même pour le blé et les autres plantes nourricières; et les lions et les loups s'en repaîtront à côté des agneaux ». C'est là, ce qu'a enseigné d'une façon expresse, comme le tenant du Seigneur même, l'apôtre Jean, son disciple bien-aimé. Tous les *presbytres*, tous les *anciens* des Églises d'Asie, qui avaient connu Jean, en témoignent hautement; et ainsi l'autorité de la tradition la plus sûre, s'ajoute sur ce point au texte formel de saint Mathieu.

A ce texte d'ailleurs on peut en ajouter d'autres :

1° Le passage de saint Paul (I *Cor.*, xv, 25, 26), qui annonce nettement un règne matériel du Christ sur la terre;

2° Les chapitres xx et xxi de l'Apocalypse, qui, non contents d'annoncer ce règne du Christ au sein de Jérusalem restaurée, en fixent la durée à mille ans ;

1) Ch. xxvi, v. 26-30.
2) Saint Irénée, l. V, ch. xxiii-xxxvi.
3) Ch. xxxiii, § 3, 4, 5.

3° La promesse que, dans la Genèse, Dieu fait lui-même à Abraham[1] de donner à sa race tout le pays entre le Nil et l'Euphrate, et celle qu'Isaac fait à Jacob[2], que toute la terre serait soumise à ses descendants, promesses qui ne se sont jamais réalisées et qui ne peuvent l'être que sous ce règne de Dieu;

4° Les prédictions analogues enfin d'Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, sur la transformation de la terre après le triomphe de Jérusalem, transformation dans laquelle il est déclaré en termes précis que les loups paîtront avec les agneaux, et que les tigres et les lions brouteront l'herbe des champs, tandis que sur la terre tout ne sera que pain et qu'amour. *Or de quelle taille ne devra pas être l'épi dont la taille pourra rassasier un lion*[3]*!*

Il n'y a que les gnostiques, ajoute Irénée, qui prennent tous ces passages au sens allégorique, et rejettent ainsi le millénarisme, au mépris de témoignages écrits et oraux, aussi précis et aussi concordants.

Même chose enfin sur l'âge auquel est mort le Christ.

Les gnostiques, dit Irénée[4], qui réduisent la vie publique du Christ à une année le font mourir à trente et un ans; mais en réalité il a passé par tous les âges afin de servir d'exemple à tous, comme enfant, homme fait et vieillard; et la durée de sa vie a été au moins de cinquante ans. Le fait nous est attesté par le mot de Paul[5], *principatum tenuit in omnibus*, et par le reproche des Juifs à Jésus dans saint Jean[6] : « Tu n'as pas encore cinquante ans, et tu prétends avoir connu Abraham! », mot qui serait incompréhensible si Jésus n'avait pas eu alors près de cinquante ans. C'était de plus l'enseignement positif de saint Jean et *de tous les autres apôtres*, au témoignage de tous ceux qui les ont connus en Asie. Il n'y a donc pas possibilité d'en douter[7].

1) xv, 18.
2) xxvii, 27.
3) Ch. xxxiii, § 5.
4) L. 2, ch. xxii, § 3, 4, 5.
5) *Colos.*, i, 18.
6) viii, 56, 57.
7) Cette opinion d'Irénée sur la longévité du Christ est aussi celle de l'au-

Les écrivains ecclésiastiques, on le comprend, se sont trouvés depuis singulièrement embarrassés de ces déclarations si précises d'Irénée sur la matérialité de l'âme, sur le millénarisme, sur la durée de la vie du Christ, et ils ont à mainte reprise essayé de les présenter comme n'exprimant que les opinions personnelles du saint, au lieu de l'opinion générale de l'Église d'alors.

Nous n'avons pas à entrer ici dans le débat; mais nous croyons qu'à quiconque étudiera ces passages d'Irénée dans un esprit non prévenu, sans autre préoccupation que celle de la stricte vérité historique, il apparaîtra clairement que, sur tous ces points, Irénée a donné son opinion non comme la sienne seulement, mais comme celle de la majorité d'alors, appuyée sur la tradition apostolique aussi bien que sur les textes.

Il se peut que sa réputation de critique en souffre et que son autorité d'historien en soit infirmée. Mais les faits sont les faits, ainsi qu'il l'a dit lui-même; et nous n'avions pas à les reproduire autres qu'ils n'ont été. Ici encore au lecteur de juger.

V. COURDAVEAUX.

eur des Φιλοσοφούμενα (édition Cruice, p. 521): ἐν βίῳ διὰ πάσης ἡλικίας ἐληλυθότα, ἵνα πάσῃ ἡλικίᾳ αὐτὸς νόμος γενήθῃ. Et l'auteur donne cette opinion comme celle de l'Église orthodoxe.

LES

TRAITÉS GNOSTIQUES D'OXFORD

ÉTUDE CRITIQUE

(PREMIER ARTICLE)

Parmi les problèmes les moins faciles à résoudre que nous ont légués les anciennes écoles de philosophie, l'un de ceux qui ont le plus sollicité l'attention des érudits, des savants, des théologiens ou des auteurs qui ont étudié l'histoire des origines et du développement du christianisme, celui qui a semblé, à bon droit sans doute, le plus difficile à comprendre et à résoudre, c'est sans contredit celui qu'on peut appeler le problème gnostique. Les données que nous en possédons sont tellement confuses, extraordinaires, insuffisantes qu'on a pu le regarder comme un défi porté aux recherches des patients, comme à la sagacité des critiques. De fait, les hommes les plus autorisés de la science contemporaine n'ont guère pu, jusqu'en 1850, qu'analyser les ouvrages des Pères grecs ou latins qui avaient combattu le gnosticisme et en avaient exposé les doctrines, chacun à son point de vue, chacun selon son tour d'esprit, ses antipathies et son tempérament. Grâce cependant à une critique aussi persévérante que sagace, on avait pu déterminer les lacunes qui existaient dans l'exposition des Pères et même la corriger en quelques endroits, en indiquant quelle devait être logiquement la suite nécessaire de ces élucubrations si extraordinaires. Il semblait que le dernier mot de l'étude savante fût qu'il serait à jamais impossible

d'élucider complétement ce difficile problème, lorsqu'en 1840 eut lieu la découverte fameuse des *Philosophumena*[1]. Une grande partie de ce livre si curieux et si important était consacrée à exposer et à réfuter les systèmes gnostiques, et à les exposer même, plus qu'à les réfuter. Ainsi tout d'un coup la question, par une heureuse découverte, changeait complètement de face : elle recevait une lumière qu'on n'eût jamais osé espérer, d'autant plus précieuse que le caractère propre de l'auteur, ses investigations, sa méthode, si mauvaise soit-elle, avait mélangé cette lumière de maints éléments étrangers. Il citait en effet le nom des œuvres des docteurs gnostiques, établissait leur origine, leur filiation, faisait observer les nuances même de leurs doctrines et basait son exposition sur des textes authentiques, selon toute apparence. L'effet de cette découverte fut immense; de tous côtés l'ardeur qui s'était ralentie se ralluma et les études recommencèrent de plus belle.

Ce n'était pas assez cependant; on désirait, pour asseoir un jugement définitif sur le gnosticisme, avoir des œuvres gnostiques entières et authentiques. Le hasard et les voyageurs remplirent à la fois les désirs de la science. Vers l'époque où l'on publiait les *Philosophumena*, l'année même de cette publication à Oxford[2], paraissaient à Berlin, le texte et la traduction d'une œuvre qui était évidemment d'origine gnostique, la *Pistis-Sophia*[3]. L'auteur de cette publication ne put y mettre la dernière main; il fut prévenu par la mort : ce fut un ami de Schwartze, M. Petermann, qui entreprit de mener à bonne fin l'œuvre commencée ; mais il est toujours regrettable que l'auteur d'une œuvre scientifique ne puisse la conduire jusqu'à complet achèvement, et en l'espèce l'œuvre de Schwartze s'en est ressentie. L'apparition de la *Pistis-Sophia* déconcerta quelque peu les savants : au lieu de trouver en cet ouvrage le système de Valentin ou de quelque autre,

1) Cf. *Philosophumena*, édit. Cruice, Paris, 1860, Imp. imp. *Prolegomena*, cap. I, p. I et II.

2) *Ibid.*, p. I.

3) *Pistis-Sophia opus Gnosticum Valentino adjudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descripsit et latine vertit* M.-G. Schwartze, edidit J.-H. Petermann. Berolini, MCCCCLI.

comme on le désirait avidement, on se vit en présence d'un simple épisode du système valentinien, épisode noyé dans une foule de développements arides, ennuyeux, confus, obscurs, où l'on désespéra finalement de porter la lumière. Un certain nombre de savants étudièrent l'œuvre gnostique, mais chacun d'eux y vit un système différent : il n'y eut pas d'accord possible[1]. Depuis la première effervescence l'on ne s'en est plus occupé. La cause de cet échec provient peut-être de ce que Schwartze lui-même n'était pas encore préparé à une semblable publication, qu'il n'avait donné aucune explication capable d'apporter un peu de lumière dans ce chaos et que sa traduction, peu fidèle en quelques endroits, est présentée dans un mélange hybride de latin et de grec qui ne vient aucunement en aide à l'intelligence de textes aussi difficiles.

Cependant dans l'avertissement que l'éditeur avait mis en tête de la *Pistis-Sophia*, on avait annoncé que si le succès couronnait l'entreprise, on publierait deux autres traités gnostiques conservés à la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford, copiés, étudiés et traduits par Schwartze. Il faut croire que l'entreprise n'a pas été couronnée du succès que l'on espérait, car trente-neuf ans se sont écoulés depuis cette promesse conditionnelle et rien n'a été fait pour la remplir. Il eût été préférable néanmoins pour la science que la publication des deux documents annoncés ne fût pas abandonnée, comme elle semble l'avoir été ; mais, à tout bien considérer, cette nouvelle publication eût présenté des difficultés beaucoup plus grandes que la première. Je ne m'éloignerai pas beaucoup de la vérité, en disant que ces difficultés ont arrêté les projets formés en divers pays et les tentatives condamnées à échouer. Les deux documents promis sont très connus de nom dans la tribu savante qui s'est occupée de gnosticisme et de lin-

1) Cf. *Journal Asiatique*, 1847, n° 13, pour l'opinion de M. Dulaurier ; — Matter, *Histoire critique du Gnosticisme*, tome II, p. 109, qui rejette la paternité de Valentin ; — Bunsen, *Hippolytus*, tome I, p. 47, qui rattache la *Pistis-Sophia* au système de Marcus ; — Kostlin, dans le *Jarbucher* von Baur und Zeller, 1854, p. 185-189, où le livre est donné comme ressortissant au système ophite ; — Cf. E. Amélineau, *Essai sur le Gnosticisme égyptien*, p. 192-194.

guistique égyptienne ; mais il y avait loin des lèvres à la coupe et finalement rien n'a été fait.

J'étais moi-même loin de soupçonner les difficultés de l'entreprise, lorsqu'en l'année 1881 j'eus l'honneur d'être chargé, sur ma demande, par M. le Ministre de l'Instruction publique, d'une mission à l'effet d'aller étudier à Oxford les ouvrages gnostiques qu'on y conserve. J'avais sollicité cette mission pour achever un travail entrepris depuis longtemps, l'histoire du gnosticisme en Égypte jusqu'à Valentin inclusivement, travail dont la publication longtemps a été différée pour des raisons diverses et qui a enfin vu le jour[1]. De longues études antérieures m'avaient donc dès l'année 1881 préparé à l'intelligence des œuvres gnostiques de la Bodléienne ; cependant, quoique depuis lors j'aie rarement perdu de vue les documents en question, ce n'est guère que cette année que je me suis cru en état de préparer une publication difficile, mais que je regarde comme importante. Ce sont les résultats de mes recherches et de mes études, de mes hypothèses et de mes convictions, que j'exposerai dans cette étude, sans autre désir que de déterminer, avec le plus de justesse que je pourrai, quelles sont la nature, l'origine et l'importance des documents que j'ai traduits.

I

La première chose qu'il y avait à faire pour pouvoir étudier le manuscrit gnostique d'Oxford, connu sous le nom de *Papyrus Bruce*, c'était d'arriver à le lire. Quand j'eus pour la première fois entre les mains ce papyrus, je restai stupéfait : il n'y avait pas une page qui fût lisible. A peine si de loin en loin quelques lettres apparaissaient avec quelques figures ; mais il était impossible de s'en servir pour une première lecture. En outre les feuillets conservés dans une boîte étaient dans le plus grand désordre. Une opération mal faite en avait perdu une quarantaine

1) E. Amélineau, *Essai sur le Gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne*, tome XIV des *Annales du Musée Guimet*.

et l'humidité du climat d'Oxford avait à peu près détruit le reste. Je désespérais donc de pouvoir jamais parvenir à lire le papyrus, lorsqu'on m'apprit qu'il en existait une copie faite à la fin du siècle dernier par le célèbre Woïde. Heureusement qu'avec cette copie on pouvait retrouver le plus souvent sur le papyrus ce que Woïde y avait lu. En outre, quand le dit papyrus avait été apporté en Europe par le voyageur écossais Bruce, il était déjà fort endommagé et des pages entières avaient été illisibles dès la première tentative de copie. Je fus donc obligé de copier la copie de Woïde et c'est ce que je fis [1].

Je dois avouer que de prime abord je n'y compris pas grand'-chose, si non les passages très faciles qui étaient souvent répétés; ce n'est qu'après plus de sept ans d'études que j'ai cru pouvoir le publier, et que j'ai eu conscience d'avoir compris ce qui y était compréhensible. Outre les difficultés qui tiennent au sujet lui-même, sujet fort difficile, mais que les travaux nécessités par mon *Essai sur le gnosticisme* [2] m'avaient rendues saisissables à première vue, ce qui est un grand point dans des études aussi délicates, je vis, en essayant de traduire le papyrus, qu'en un grand nombre de passages j'étais arrêté par des mots qui n'avaient aucun sens et qui n'en pouvaient pas avoir. Je ne parle pas ici de cette série de mots employés, comme dans la *Pistis-Sophia*, en guise de mots de passe, véritables incantations magiques où l'aspect des mots eux-mêmes indique leur origine hybride et leur composition factice, mais de certains mots qui avaient un aspect purement copte et que cependant on ne pouvait traduire. Je fus arrêté longtemps sur cette difficulté, lorsque, par une comparaison attentive des passages où ces mots revenaient, je fus amené peu à peu à y reconnaître des abréviations de formules déjà employées. Cette première difficulté levée, il en restait d'autres provenant de l'emploi de certains sigles tout nouveaux, de certaines abréviations courantes. Des sigles, la comparaison

1) J'ai été aidé, dans cette tâche ardue de copier un manuscrit qui n'avait pas moins de 170 feuillets, par un de mes amis, M. Ph. Virey, qui vient de publier de beaux travaux sur l'antiquité égyptienne.

2) E. Amélineau, *Essai sur le Gnosticisme égyptien.*

des passages et l'habitude des hiéroglyphes me suggérèrent l'explication : les abréviations courantes ne m'offrirent aucune difficulté ; mais j'ai dû laisser deux sigles inexpliqués : heureusement qu'ils ne sont employés chacun qu'une seule fois et à côté l'un de l'autre.

Quand ce premier travail a été achevé, il me restait à mettre de l'ordre dans les feuillets ; car, si au temps de Woïde, ils n'étaient pas dans un aussi grand désordre que celui dans lequel ils se trouvent maintenant, ils n'étaient cependant pas dans l'ordre. Woïde avait laissé en tête de sa copie un *pro memoria* indiquant le rang occupé par chaque feuillet, les feuillets adhérents les uns aux autres, ceux qui ne l'étaient pas ; en outre il avait eu soin dans sa copie de suivre l'original ligne par ligne et d'indiquer la fin de chaque page. On trouvera plus loin les raisons qui m'ont fait adopter l'ordre dans lequel j'ai rangé les feuillets. Je me suis surtout laissé guider par le sens général et le mouvement du traité. L'Académie des inscriptions et belles-lettres m'a fait l'honneur d'imprimer le texte et la traduction dans les *Notices et Extraits des manuscrits*, et c'est au moment où va paraître mon travail que je voudrais donner aux lecteurs de cette Revue quelques détails sur l'œuvre en elle-même.

Le commencement de l'œuvre gnostique ressemble à celui de la *Pistis-Sophia* : Jésus assemble ses disciples après sa résurrection et leur fait connaître les mystères de la Gnose [1]. Le présent document a, en plus que la *Pistis-Sophia*, un épigraphe et un titre. L'épigraphe est un pastiche d'un verset de l'Évangile selon saint Jean : « Je vous ai aimés, j'ai voulu vous donner la vie, Jésus le vivant, qui connaît la vérité [2]. » Le titre est englobé dans la première phrase du livre qui est fort longue ; il se réduit à ceci : *Ceci est le livre des Gnoses de l'Invisible divin*. Il n'y a donc pas à s'y tromper, nous sommes en présence d'une œuvre gnos-

1) Cf. *Pistis-Sophia*, p. et 2, et *pass*. Tous les livres gnostiques connus de texte, ou seulement de nom, sont attribués à Jésus, à des Apôtres ou à des hommes apostoliques.

2) *Jean*, ch. XV-XVII. Les paroles ne sont pas textuelles, mais elles sont dans le mode de celles du discours après la Cène.

tique ayant pour but de faire connaître aux initiés ce qu'il y avait dans l'*Invisible divin*, c'est-à-dire dans les mondes supérieurs, dont la connaissance (la Gnose) devait être révélée à l'homme incapable de la connaître par lui-même. Le même hasard qui nous a conservé le commencement de ce premier traité, nous en a de même conservé la fin; car le titre du second traité se trouve au bas d'une page, ce qui nous assure que tout le reste de la page nous donne la fin d'un traité . C'est une circonstance importante, car elle nous permet d'encadrer entre ces deux extrémités les feuillets détachés qu'on ne saurait trop où placer sans cela.

Jésus promet donc à ses disciples de leur faire connaître les mystères et tout d'abord il leur enseigne à crucifier le monde et à ne pas se laisser crucifier par lui, c'est-à-dire à ne pas se laisser dominer par le Prince de ce monde, le diable [1]. Il continue en leur expliquant ce que c'est que faire descendre le ciel en terre, faire monter la terre au ciel et se trouver milieu entre l'un et l'autre. Malheureusement au bout de quatre pages, le texte s'arrête brusquement, et quoique l'un des deux exemplaires de ce commencement nous donne encore la valeur de plus d'une page, il est impossible d'en rien tirer avec certitude, car toutes les fins de ligne sont fragmentées, et il y manque parfois cinq ou six lettres. Tout ce qu'on y peut voir, c'est que Jésus continue à y parler d'une manière générale et à faire des promesses que les Apôtres le supplient de remplir; mais on n'entre pas encore dans le sujet véritable du traité.

J'avoue qu'en ce point mon embarras a été extrême, car pour ranger les feuillets dans l'ordre que je me suis résolu d'adopter, il m'a fallu bouleverser l'ordre du manuscrit. Cet ordre, il est vrai, n'est qu'un désordre: mais il aurait été bien plus simple de suivre la disposition générale des feuillets, la corrigeant par ci par là, remplaçant un *verso* par un *recto*, et réciproquement. Ma conscience scientifique eût été bien moins tourmentée, si j'eusse pu agir de la sorte; mais je n'ai pas cru pouvoir le faire, et

1) Il y a là un jeu de mots; le texte dit: Le Prince de ce monde (**ⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲉⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ**) d'après *saint Jean*, XVI, 11; le mot **ⲁⲣⲭⲱⲛ** est gnostique.

immédiatement après le commencement de l'ouvrage, sans apprécier la lacune qui peut être considérable, j'ai placé les vingt-cinq folios que Woïde affirme se suivre, adhérents qu'ils étaient les uns aux autres dans le manuscrit, et qui se suivent en effet d'après le sens. Ces vingt-cinq premiers folios, après une nouvelle lacune, doivent être suivis par les six autres qui sont endommagés et qui s'arrêtent eux aussi brusquement; puis vient un feuillet dont un seul côté est traduisible, l'autre n'ayant pu être lu par Woïde qui en a cependant laissé une copie pleine de lacunes et surtout pleine de fausses lectures; suit encore une nouvelle lacune que je ne peux apprécier, mais qui me semble n'avoir pas dû être très longue, et enfin l'on arrive à la fin du premier traité, c'est-à-dire aux deux feuillets adhérents dont le second contient à la fin de son recto le titre du second traité.

J'ai plusieurs raisons pour établir cet ordre un peu violent, je le confesse. Tout d'abord le titre du premier traité annonce quelque chose de plus métaphysique, si j'ose parler de la sorte, que physique, ou mieux ouranographique. Comme je le dirai bientôt, le contenu des feuillets que j'ai placés dans le premier traité répond très bien à cette donnée générale. Je tire un second argument du titre du second traité. J'ai traduit ce titre : *Le livre du grand Logos selon le mystère,* dans mon *Essai sur le gnosticisme égyptien*[1]. Il se peut que la traduction soit juste, mais alors le texte de la copie de Woïde est fautif et il faut rétablir l'article devant le mot *mystère*. Mais j'incline à croire que la copie est bonne et que le papyrus ne portait pas l'article. En effet, la préposition grecque κατὰ, employée en copte sans article, a un sens très particulier et très bien établi : elle comporte une idée d'universalité relative ou absolue. Ainsi **ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲟⲡⲟⲥ**, signifie *en chaque endroit*; **ⲕⲁⲧⲁ ϩⲟⲟⲩ** signifie *chaque jour*. Dans le titre en discussion il faudrait traduire : *Le livre du grand Logos en chaque*

1) E. Amélineau, *Essai sur le Gnosticisme égyptien*, p. 196. Il est vrai que ai ajouté l'article. Woïde, dans son *Append. ad ed. Nov. Test. græci*, p. 23, n'a pas traduit les mots grecs ; M. Revillout, *Sentences de Secundus*, s'est contenté de donner les titres coptes, p. 70.

mystère. Or de quoi s'agit-il dans tout ce second traité? Il s'agit tout d'abord de l'initiation que Jésus donne à ses disciples pour les rendre parfaits dans la possession de la Gnose, et des *mots de passe* qu'il leur apprend pour pouvoir traverser chaque monde et arriver au dernier, où réside le Père de toute Paternité, le Dieu de vérité. Le mot *mystère* doit ici s'entendre soit des des mystères de l'initiation, soit de chaque *æon* qui est composé de plusieurs régions mystérieuses, lesquelles sont elles-mêmes habitées par une foule de puissances toutes plus mystérieuses les unes que les autres. Je ne regarde pas comme une objection sérieuse la constatation de ce fait, à savoir qu'il n'est guère question du *Logos* dans le sens philosophique attaché ordinairement à ce mot : il n'en est pas davantage question dans les autres parties du papyrus que j'ai rangées dans le premier traité, et ici le mot *Logos* doit s'entendre, non pas de l'*æon Logos*, mais des mots de passe, des grands et mystérieux mots de passe que le Verbe donne aux gnostiques pour arriver jusqu'au séjour du Dieu de vérité, après avoir passé à travers tous les æons, sans avoir eu le moins du monde à souffrir de la conduite de leurs habitants. Il y a tout simplement dans le titre de ce second traité un de ces jeux de mots si chers aux Égyptiens. Or tout ce second traité roule sur le sujet que je viens d'indiquer et, pour le classement des feuillets, le sens concorde absolument avec le préavis de Woïde. Je devais donc, à moins de ranger tous les feuillets dans le second traité, faire entrer dans le premier ceux qui ne cadraient pas avec la donnée générale du second. En outre, par une coïncidence péremptoire, il se trouve que le plan du premier traité ainsi constitué répond à la manière dont est formée la *Pistis-Sophia*. Jésus commence par dialoguer avec ses disciples, puis il entre dans de longues, très longues explications, jusqu'au moment où, s'échauffant peu à peu, il vient à employer la forme lyrique. Or, cette forme lyrique est indubitablement employée dans les dernières pages du traité et les disciples s'y associent en faisant les réponses liturgiques. Cette même forme se trouve déjà dans les derniers feuillets qui se tiennent, ceux qui ont subi quelques dommages, et il est

difficile d'admettre la possibilité de cette forme de langage dans la partie ouranographique, composant à elle seule le second traité. Pour toutes ces raisons donc, je crois que l'ordre dans lequel j'ai rangé les feuillets présente toutes les garanties possibles de certitude.

Ceci une fois établi, j'en reviens à l'analyse du premier traité.

Je ne veux pas en entreprendre l'analyse minutieuse : il faudrait une dissertation presque aussi longue que le texte lui-même, tellement les généalogies sont touffues. La chose serait d'ailleurs impossible, puisque le commencement des explications de Jésus, et plusieurs passages au milieu font défaut. Dès la première page nous tombons en pleine classification gnostique et dans les noms multiples donnés au premier monde. Le second se développe ensuite, et d'une manière si détaillée que les analyses les plus minutieuses des Pères grecs sont distancées de beaucoup. En présence de cette multitude de personnages de tout nom on comprend parfaitement que des hommes, d'ailleurs intelligents, mais d'un esprit nécessairement peu habitué aux conceptions orientales, se soient trouvés tout dépaysés devant une végétation si luxuriante. Ils ont cependant mis un certain ordre dans leurs expositions; mais cet ordre même est un empêchement à ce que l'on connaisse bien le développement interne des æons gnostiques. Ce qu'ils ont bien saisi, c'est l'émanation générale ; mais la manière dont se diversifie cette émanation, ils ne pouvaient guère en donner une idée à moins de reproduire en son entier quelque traité gnostique. La manière même dont étaient composés ces traités, d'après ceux qui nous sont parvenus, devait contribuer à les jeter dans l'impuissance ; car ces traités ne sont pas didactiques logiquement; ils présupposent que les faits sont déjà connus et qu'il suffira souvent d'y faire allusion pour être compris. Malgré cette difficulté on arrive à comprendre peu à peu, parce que les allusions s'expliquent les unes par les autres et que les données des Pères nous sont une préparation nécessaire, insuffisante, mais très utile. Avec le traité de l'*Invisible divin* nous pouvons nous former une sorte de description céleste des mondes gnostiques ne laissant que peu de place à de

nouveaux détails. Nous avons ainsi une grande partie de ces généalogies interminables, dont parle saint Irénée après saint Paul[1]. Pour en donner une idée et aussi pour montrer que de pareilles élucubrations défient l'analyse, je citerai ici une partie de la description du troisième monde.

« Dans le troisième se trouve (l'æon) *Silence et Source*, que douze Christs contemplent se voyant en lui. En lui se trouvent aussi *Agapé*, et le *Nous* du Plérôme, et de plus Pammitôr duquel est sortie l'Ennéade, dont voici les noms : Prôtia, Pantia, Pangenia, Doxophania, Doxogenia, Doxocratia, Arsenogenia, Loïa et Iouïl. C'est le premier Inconnaissable, la mère de l'Ennéade qui complète la Décade sortie de la Monade de l'Inconnaissable. Ensuite il y a un autre lieu très étendu où est cachée une grande richesse qui entoure le Plérôme : c'est l'Abîme incommensurable, où est une table sur laquelle sont rassemblées trois Puissances, un Solitaire, un Inconnaissable et un Infini, au milieu desquels se trouve une *Filiété* que l'on nomme Christos le glorificateur. C'est lui qui glorifie chacun et lui imprime le sceau du Père, qui introduit tout le monde dans l'æon du premier Père qui est seul, celui à cause duquel tout existe et sans lequel rien n'existe. Et ce Christ porte douze visages, un visage Infini, un visage Incontenable, un visage Ineffable, un visage Simple, un visage Impérissable, un visage Solitaire, un visage Inconnaissable, un visage Invisible, un visage Tridynamique, un visage Inébranlable, un visage Inné et un visage Pur. Les lieux où sont ces douze Sources qu'on appelle sources *logiques*, pleines de vie pour l'éternité, on les appelle *Abîmes* ; on les appelle aussi les douze *Contenances*, parce qu'ils reçoivent à eux tous les lieux de Paternité, et le fruit du Plérôme qui a été fait, qui est le Christ qui a reçu le Plérôme en lui. Après tout cela, vient l'Abîme de *Sitheus* ; c'est celui qui est en eux tous et qu'entourent douze *Paternités* au milieu desquelles il se trouve. Chaque Paternité a trois visages. La première d'entre elles est l'Indivisible ; il a

1) Cf. Iren., *Adv. hæres*, l.b. I, præf., nº 1. — I *Ep. ad Tim.*, I, 4.

trois visages. un visage Infini, un visage Invisible et un visage Ineffable. Le second Père a un visage Incontenable, un visage Inébranlable et un visage Incorruptible. Le troisième Père a un visage Inconnaissable, un visage Impérissable, un visage Aphrìdôn. Le quatrième Père a un visage Silence, un visage Source et un visage Impalpable. Le cinquième Père a un visage Solitaire, un visage Toute-Puissance et un visage Inengendré. Le sixième Père a un visage Pantopatôr, un visage Autopatôr et un visage Proengendreur. Le septième Père a un visage Mystère-Universel, un visage Toute-Sagesse et un visage Source-Universelle. Le huitième Père a un visage Lumière, un visage Repos et un visage Résurrection. Le neuvième Père a un visage Saisissable et un visage Protovisible[1]. Le dixième Père a un visage Trisarsîs, un visage Adam et un visage Pur. Le onzième Père a un visage Triple-Puissance, un visage Parfait, et un visage *Spinthìr*, c'est-à-dire Étincelle. Le douzième Père a un visage Vérité, un visage Pronoia et un visage Épinoia. Ce sont les douze Paternités qui entourent le Sìtheus : elles forment en tout un nombre de trente six; c'est d'elles que ceux de l'extérieur ont reçu le caractère, et c'est pourquoi on leur rend gloire en tout temps. Il y en a encore douze autres qui environnent sa tête et qui portent une couronne sur la leur : ils lancent des rayons sur les mondes qui les entourent, grâce à la lumière du Monogénès qui est caché en lui, celui que l'on cherche.

Quant aux paroles pour parvenir à lui par le moyen de ceux qui leur sont supérieurs, pour parler à notre sujet, désormais ils ne peuvent avoir une autre manière de penser à eux, c'est-à-dire à nous[2]; quant à lui parler par le moyen d'une langue de chair, comme elle l'est, c'est ce qui est impossible. Ce sont en effet des Grandeurs trop supérieures aux Puissances pour qu'on les fasse obéir et qu'on les fasse se suivre, à moins qu'on ne trouve quelque parent de ces Grandeurs, ou quelqu'un qui ait pu

1) Il manque ici un visage, mais la copie de Woïde n'en comprend que deux.

2) Ce passage est peu compréhensible dans ma traduction, mais le texte est tellement fautif en cet endroit que je n'ai pu le comprendre mieux.

entendre au sujet des lieux d'où il est sorti. Car de toute chose il cherche la racine, parce que l'homme est le parent : c'est pourquoi il a entendu le mystère. Les grandes Puissances de tous les grands æons de la Puissance qui se trouve dans Marsanîs ont adoré, ils ont dit: Quel est celui qui a vu ces choses en présence de son visage? car c'est à cause de lui qu'il s'est ainsi manifesté. C'est de lui qu'a parlé..... il l'a vu, il a dit: Le Père est plus puissant que tout Parfait, il a apparu à l'Invisible de la Triple-Puissance parfaite. Tous les hommes parfaits l'ont vu, ils lui ont parlé, ils lui ont rendu gloire de leur propre bouche. C'est le Monogénès caché dans le Sîtheus, c'est celui que l'on nomme les *Ténèbres lumineuses*; car c'est de l'excès de sa lumière qu'ils sont devenus ténébreux pour eux seuls; c'est celui par lequel règne Sîtheus. C'est le Monogénès qui tient dans sa main droite les douze Paternités selon le type des douze Apôtres, et dans sa main gauche sont trente Puissances. Chacune en fait douze qui ont chacune deux visage, selon le type du Sîtheus. L'un de ces visages regarde l'Abîme qui est à l'intérieur; l'autre regarde au dehors vers la Triple-Puissance. Chacune des Paternités qui sont dans sa main droite font trois cent soixante-cinq Puissances, selon la parole qu'a dite David en disant: Je tresserai la couronne de l'année dans ta *Christité*. Toutes ces Puissances entourent Monogénès comme une couronne, elles éclairent les æons par la lumière de Monogénès, comme il est écrit : Dans ta lumière nous verrons la lumière. Et Monogénès est élevé sur elles, comme il est encore écrit : Le char de Dieu est une myriade de multiplications; et encore : Ce sont des milliers d'êtres qui se réjouissent, le Seigneur est en eux. C'est celui qui habite dans la Monade qui se trouve dans le Sîtheus, celle qui est venue du lieu dont l'on ne dira pas : Où est-il? celle qui est venue de celui qui est avant ces Plérômes. C'est le Un unique, c'est celui dont est sortie la Monade comme une barque chargée de toutes bonnes choses, ou comme un champ rempli ou planté de toute espèce d'arbres, ou comme une ville remplie d'hommes de toute race et de toutes les statues du roi. C'est ainsi qu'est la Monade où tout se trouve. Douze Monades forment une couronne sur

sa tête; chacune en fait douze. Dix Décades entourent son cou, neuf Ennéades entourent son cœur et sept Hebdomades sont sous ses pieds, et chacune est une Hebdomade. Le firmament qui l'entoure est comme un tour ayant douze portes et à chaque porte sont douze myriades de Puissances; on les nomme Archanges ou Anges. C'est la Métropole du Monogénès. C'est de Monogénès que Phôsilampès a dit : Il est avant toutes choses. C'est lui qui est sorti de l'Infini : celui qui l'a lui-même engendré n'a ni caractère, ni forme et s'est donné naissance à soi-même. C'est celui qui est sorti de l'Ineffable, de l'Incommensurable, qui existe en vérité, celui dans lequel se trouve celui qui existe en vérité, qui est le Père Incompréhensible. Il est dans son fils Monogénès, pendant que tout se repose dans l'Ineffable et l'Indicible roi, qu'on ne peut embrasser et dont personne ne dira la divinité, celle qui n'est pas un royaume. Et lorsqu'il pensa à lui, il dit : Vraiment ce qui existe réellement et ce qui n'existe pas réellement, c'est à cause de lui qu'existe ce qui existe réellement en étant caché et ce qui n'existe pas réellement en étant manifesté. C'est lui le vrai Dieu Monogénès : tout le Plérôme reconnaît que c'est par lui qu'ils sont devenus dieux et qu'ils sont devenus supérieurs à ce nom, Dieu. C'est celui dont Jean a dit : Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu, celui sans lequel rien n'a existé, et ce qui a été fait par lui, c'est la Vie. C'est le Monogénès qui se trouve dans la Monade, qui habite en elle comme dans une ville, et c'est la Monade qui est dans *Sîtheus*, c'est le *Sîtheus* qui habite dans le temple, comme un roi, et qui est Dieu. C'est le Verbe Démiurge, celui qui a commandé au Plérôme de faire œuvre, c'est le Nous Démiurge d'après l'ordre du Père, celui que toute création implore comme Dieu et comme Seigneur, celui auquel tout est soumis. C'est celui que le Plérôme admire à cause de sa beauté et de sa bonté. C'est celui autour de la tête duquel ceux de l'intérieur du Plérôme forment une couronne; ceux de l'extérieur sont sous ses pieds et ceux du milieu l'entourent, le bénissant et disant : Il est saint, il est saint, il est saint, cet ⲁⲁⲁ, ⲉⲉⲉ, ⲟⲟⲟ, ⲩⲩⲩ, ⲱⲱⲱ, ce qui veut dire : Tu es vivant parmi les vivants,

tu es saint parmi les saints, tu es être parmi les êtres, tu es Père parmi les pères, tu es Dieu parmi les dieux, tu es Seigneur parmi les seigneurs, tu es æon parmi les æons. Ils le bénissent en disant : Tu es la demeure et c'est toi qui habites dans la demeure ; et ils le bénissent en disant au Fils qui est caché en lui : Tu es, tu es, ô Monogénès, lumière, et vie, et grâce ! Alors le *Sîtheus* envoya l'*Étincelle* vers l'Indivisible, elle brilla et devint lumière pour tout lieu du temple du Plérôme. Et ils virent la lumière de l'Étincelle, ils se réjouirent, ils firent entendre des myriades de myriades de glorifications, en l'honneur du *Sîtheus* et en l'honneur de l'Étincelle de lumière qui s'était manifestée, voyant qu'en elle étaient toutes leurs images, et ils représentèrent l'Étincelle en eux-mêmes en *homme* lumineux et vrai. Ils le nommèrent *Pantamorphe* et *Pur* ; et ils le nommèrent *Inébranlable*, et tous les æons l'appelèrent *Pantodynamos*. Il est le serviteur des æons, et il sert le Plérôme. Et l'Indivisible envoya l'Étincelle hors du Plérôme, et le Tridynamos descendit dans le lieu de l'*Autogenès* ; et ils virent la grâce des æons de lumière qui leur avait été accordée ; ils se réjouirent de ce que *Celui qui est* était allé vers eux. Alors on ouvrit les Firmaments, et la lumière descendit en bas jusqu'à l'extrémité inférieure et vers ceux qui étaient sans forme étant sans ressemblance. Et c'est ainsi qu'ils acquirent la ressemblance de la lumière pour eux. Quelques-uns se réjouissaient de ce que la lumière était allée à eux et de ce qu'ils étaient devenus riches ; d'autres pleuraient de ce qu'ils étaient devenus pauvres et de ce qu'on leur avait enlevé ce qui était à eux. Et c'est ainsi qu'il arriva à la Grâce qui sortit. C'est pourquoi on la fit prisonnière. Gloire fut rendue aux æons qui avaient reçu l'Étincelle et des gardiens leur furent envoyés, qui sont *Gamanîl*, *Etrempsouchos* et *Agramas*, avec ceux qui l'accompagnent. Ils portèrent secours à ceux qui avaient cru à l'Étincelle de lumière.

Et dans le lieu de l'Indivisible sont douze Sources au-dessus desquelles se trouvent douze Paternités qui environnent l'Indivisible, comme ces Abîmes ou comme ces Firmaments, et forment une couronne au-dessus de l'Indivisible, en lequel se

trouve toute espèce de Vie, toute espèce de Tridynamos, toute espèce d'Incontenable, toute espèce d'Infini, toute espèce d'Ineffable, toute espèce de Silence, toute espèce d'Inconnu, toute espèce de Solitaire, toute espece d'Inébranlable, toute espèce de Prôtovisible, toute espèce d'Autogénis, toute espèce de Vérité : tout est en lui. C'est en lui qu'est toute espèce, toute Gnose; en lui que toute Puissance a reçu la lumière, en lui que tout *Nous* a été manifesté. C'est la couronne que le Père du Plérôme a placée sur l'Indivisible, celui dans lequel se trouvent les trois cent soixante-cinq espèces, brillant et remplissant le Plérôme d'une lumière incorruptible et indéfectible. C'est la couronne qui couronne toute Puissance ; c'est la couronne qu'implorent tous les Immortels; et par lui, en lui deviendront Invisibles au jour de la joie ceux qui ont d'abord été manifestés par la volonté de l'Inconnaissable, c'est-à-dire Prôtia, Pantia, Pangenia, eux (ces æons), et ceux qui sont avec eux. Et ensuite tous les æons invisibles recevront de lui leur couronne, pour se précipiter vers les Invisibles qui recevront là leur couronne dans la couronne de l'Indivisible, et le Plérôme recevra sa perfection de l'Incorruptible. C'est à cause de cela que ceux qui ont pris corps font une prière, désirant abandonner leur corps pour recevoir la couronne qui leur est réservée dans l'æon incorruptible. Et c'est l'Indivisible qui le premier a été æon avant toute chose, et qui a été gratifié de tous les biens par celui qui est supérieur à tous les biens : et il a été gratifié de l'Abîme incommensurable, celui où se trouvent des Paternités innombrables, celui dont l'Ennéade est sans caractère, ayant en elle les caractères de toute créature : celui dont l'Ennéade se compose de douze Ennéades et qui en son milieu a un lieu que l'on nomme la *Terre productrice des dieux* ou la *Terre qui enfante les dieux*; c'est la terre dont il a été dit : Celui qui travaille sur terre sera rassasié de pain et il agrandira son aire; et aussi : Le maître du champ que l'on aura travaillé possédera tout bien. Et toutes ces Puissances, qui sont dans cette terre qui engendre le Dieu, ont reçu la couronne : c'est pourquoi elles savent, à cause de la couronne qui est sur leur tête, si les Paralîmptôr sont sortis de l'Indivisible, ou non. C'est d'elle

qu'est la *Mère-Universelle*, qui a en elle sept Sagesses, neuf Ennéades, dix Décades, et au milieu se trouve un grand *kanoun:* un grand Invisible se tient au-dessus avec un grand *Inné*[1] et un grand Incontenable, dont chacun a trois visages. Et la prière, la bénédiction, l'hymne des créatures sont placés sur ce *kanoun* qui est au milieu de la *Mère-Universelle*, au milieu des sept Sagesses, au milieu des neuf Ennéades, au milieu des dix Décades. Et tous ceux-ci se tiennent debout sur le *kanoun*, rendus parfaits par le Fruit des æons, celui que leur a ordonné le Monogénès caché dans l'Indivisible, celui qui a une Source devant lui environnée Par douze Christs ayant chacun une couronne sur la tête, ayant douze Puissances qui l'environnent au dedans, bénissant le roi Monogénès et disant : C'est à cause de toi que nous portons la gloire, et par toi nous voyons le Père du Plérôme, ⲁⲁⲁ,ωωω, et la Mère de tous les biens, celle qui est cachée en tout lieu, c'est-à-dire l'*Epinoia* de tous les æons, l'*Ennoia* de tous les Dieux et de tous les Seigneurs : elle est la Gnose de tous les Invisibles, et ton image est la mère de tous les Incontenables, la puissance de tous les Infinis ! Et ils bénissent le Monogénès en disant : C'est à cause de ton image que nous te voyons, que nous avons couru à toi, que nous nous tenons en toi, que nous recevons la couronne incorruptible, celle que l'on connaît par elle. Gloire à toi, ô Monogénès, à jamais ! Et tous ils dirent *amen* à la fois. Et il devint un corps lumineux, il traversa tous les æons de l'Indivisible, jusqu'à ce qu'il parvint au Monogénès qui est dans la Monade, qui habite dans une Tranquillité ou une Solitude, et il reçut la grâce du Monogénès, c'est-à-dire de sa *Christité*; il reçut aussi la couronne éternelle. C'est le Père de toutes les Étincelles; c'est le Chef de tous les corps immortels; c'est celui à cause duquel on donne la résurrection aux corps. Mais en dehors de l'Indivisible et en dehors de son Ennéade sans caractère, celle en laquelle se trouvent tous les caractères, il y a trois autres Ennéades dont chacune fait neuf Ennéades, et en chacune se trouve un *kanoun* où

[1] Il faut entendre ce mot dans le sens de *non né*, *in* est privatif, ce qui n'est pas dans le sens ordinaire du mot *inné* : idées *innées*.

sont rassemblés trois Pères, un Infini, un Ineffable et un Incontenable. »

J'arrête ici cette longue citation dont j'expliquerai plus loin la valeur et l'intérêt. La description se continue longtemps encore, et je pense qu'on aura vu aisément qu'il s'agit bien en tout cela de la connaissance de l'Invisible divin, selon l'expression abstraite, ou des Dieux invisibles selon l'expression concrète. La description de ces Invisibles nous fait connaître par la suite une foule de choses dont les Pères grecs ne nous ont donné aucune idée : l'auteur y parle d'un monde où il y a trente Paternités entourées, chacune, de trente Puissances. Il les décrit une à une. Après la douzième il place cinq Puissances aux noms ineffables qui sont Agapis, Elpis, Pistis, Gnôsis et Eirînî. En quelques lignes, il est fait un splendide éloge de la Gnôse qu'on appelle le Temple du Plérôme et la Porte de Dieu. La Paix est l'Abîme incommensurable où se trouvent les trois cent soixante-cinq Paternités, grâce auxquelles on a divisé l'année en trois cent soixante-cinq jours. La Paix est longuement décrite. C'est vers elle que s'élèvent les prières et les supplications de la Mère-Universelle ; pour leur donner une forme, car elles sont matérielles, on les envoie dans le Plérôme de *Sìtheus* par lequel ils ont souvenir de ceux qui sont dans l'æon extérieur, celui dans lequel se trouve la Matière, abîme de Tridynamos où pénètre la lumière de Monogénès qui cause une perturbation effroyable. Grâce au Surveillant la paix fut rétablie, et l'æon ne fut jamais plus ébranlé. Un Verbe Démiurge parfait l'œuvre et tout rentre dans l'ordre primitivement établi et qui est décrit. Alors entre en scène un Prôtogennîtôr qui reçoit les prémices de la *Filiété* qui habite dans la Mère-Vierge, nouvel æon : de nouveaux êtres sont créés, entre autres l'Homme sensible. Puis est décrite l'origine du Mal, qui est telle : « La Mère-Vierge donna à tous les æons la lumière dans sa lumière ineffable, elle leur donna des myriades de myriades de Puissances afin d'établir le Plérôme en une seule fois ; elle rassembla ses vêtements et leur donna la forme d'un voile qui l'enveloppait de tous les côtés; elle se répandit sur eux tous, elle les

fit tous se lever, elle les partagea tous selon les hiérarchies, selon les ordres et selon la *Pronoia*. Alors ce qui était se sépara de ce qui n'était pas, et ce qui n'était pas fut le Mal qui se manifesta dans la Matière. » La Matière est ensuite organisée, et organisée à l'imitation du Plérôme, selon ce principe de similitude dans le développement que j'ai fait remarquer[1], et que l'on trouve dans tous les systèmes gnostiques. Les mêmes noms sont employés pour désigner les æons correspondants, et ce n'est pas toujours chose facile de trouver son chemin au milieu de ce fouillis presque inextricable. Le Propatôr qui est sans doute inférieur au Prôtogennîtôr, s'il ne lui est identique, se fait un Plérôme; il est comblé de grâces et de faveurs par ses supérieurs, il s'en réjouit avec sa mère, et il est facile de voir que nous en sommes au rôle que le fils de Sophia extérieure remplit dans les systèmes analysés par les Pères grecs. Ce rôle est assez longuement exposé : sous l'apparence d'images multiples et recherchées dans leur obscurité, il ne diffère pas de celui que l'on connaît. Ces images ont cependant cela de bon qu'elles nous permettent de voir que l'auteur de cette exposition, ou de ce système, avait connaissance des systèmes de philosophie grecque. On voit aussi pourquoi certaine partie de la Matière était appelée *essence de droite* et une autre *essence de gauche*; les Pères grecs avaient fait observer cette dénomination curieuse, mais l'explication qu'ils en donnent diffère de celle que contient notre traité gnostique. Aussi l'on est naturellement amené à se demander si dans cette extraordinaire mixture des éléments les plus hétérogènes et des images les plus incohérentes, les Pères grecs, l'auteur des *Philosophumena* et saint Irénée entre autres, ont toujours bien compris le livres gnostiques consultés et analysés par eux. On a déjà posé cette question et on l'a résolue par la négative : je crains bien que le traité gnostique ne fournisse un argument péremptoire en faveur de cette solution. Cependant je crois qu'il ne faut pas l'étendre aux lignes générales des systèmes : ces lignes générales

1) Cf. E. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, p. 39, et *passim* en l'analyse de chaque système.

sont bien déterminées parce qu'elles étaient plus faciles à saisir; quant aux détails, les Pères s'y sont perdus plus qu'on ne le croit d'ordinaire.

Au fond du drame gnostique, s'il y a quelquefois tragédie, il y a plus souvent comédie. Il semble que les æons et les mondes eux-mêmes jouent à un perpétuel jeu de cache-cache. A peine une grande Paternité s'est elle manifestée qu'elle se cache : tous les æons délaissés crient alors vers elle pour la ramener; elle revient, non par elle-même, mais par les Puissances émanées d'elles qui consolent et tranquillisent les délaissés. Le résultat de la disparition et de la réapparition dernières de la Paternité dans le traité de *l'Invisible divin* est la création d'une terre aérienne pour la demeure de ceux qui auraient quitté la terre réelle avant la complète régénération de tous. La description de cette terre est vraiment fort curieuse; malheureusement elle s'arrête court par une lacune qu'il est impossible d'apprécier.

Quand le texte reprend, le manuscrit est malheureusement trop fragmentaire pour qu'on en puisse tirer une connaissance exacte de ce que l'auteur y traitait[1]. On y voit cependant que le Père premier y était en œuvre et conférait à Monogénès de nouvelles dignités et de nouveaux honneurs. Vient ensuite un long hymne où sont exaltées les prérogatives de Monogénès, où on le prie et où on trouve certains détails sur la création de l'homme qui reportent au système que l'auteur des *Philosophumena* attribue à Simon le Mage. Au bout de six folios, il y a une nouvelle lacune, dans laquelle se doivent placer quelques feuillets détachés. Le texte ne reprend d'une manière suivie que trois pages avant la fin, par une glorification que Jésus adresse au Père de toute Paternité, au Dieu Immuable, et que ses Apôtres répètent aussi après lui. Cette fin, je le redis, est tout à fait dans le mouvement du traité et termine logiquement une œuvre composée pour faire connaître *l'Invisible divin*, qui est si souvent appelé, au cours de l'ouvrage, Père de toute Paternité, ou de noms équivalents. On remarque

1) Il y a même une page que Woïde n'a pu lire et où il n'a pu distinguer que la formule de l'hymne : ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ : *Je te bénis*.

en ces trois dernières pages une formule qui revient dix ou douze fois (c'est la formule abrégée dont j'ai parlé dans le premier paragraphe) ; cette formule se retrouve la même dans deux folios disjoints du reste du manuscrit, mais se suivant l'un l'autre par le sens. Ces deux folios contiennent le premier emploi de la formule, qui est celle-ci : « Je te chante un hymne de louanges, ô Père de toutes les Paternités », etc. Elle est précédée de la promesse que j'ai déjà mentionnée plus haut, à propos de l'abréviation. Cette promesse consiste en l'assurance que Jésus donne à ses disciples de les conduire à travers tous les æons jusqu'à l'æon du Dieu de vérité, en les rendant victorieux de tous ceux qui voudront s'opposer à leur passage, grâce à la révélation de certains mystères dont il s'engage à les rendre participants Je crois que cette promesse est le lien qui réunit les deux traités l'un à l'autre, car le second n'est que l'accomplissement de la promesse qui termine le premier. Ce serait donc de propos délibéré que les deux traités auraient été joints l'un à l'autre, et non par simple aventure, de telle sorte que le second complète le premier. En effet, d'après la doctrine gnostique, il n'aurait servi de rien aux fidèles de la Gnose d'avoir la connaissance de l'Invisible divin, s'ils n'avaient pu arriver jusqu'à la suprême félicité dans l'æon du Dieu de vérité. La possession de la Gnose assurait l'Initiation aux mystères : l'une présupposait l'autre, ou, pour mieux dire encore, l'une ne pouvait pas exister sans l'autre. Ces réflexions qui ne me sont aucunement suggérées pour le besoin de la cause, mais qui jaillissent de la connaissance même des doctrines gnostiques, me seront d'un fort appui, lorsqu'il faudra déterminer à quel système appartiennent les doctrines exposées dans ces deux traités qui, je le répète, se complétaient l'un l'autre.

L'analyse du second traité est beaucoup plus facile que celle du premier. Sans revenir sur le sens que j'ai attribué au titre, et que je crois le seul bon, je peux dire qu'il aide à comprendre tous les développements qui vont suivre. Jésus va remplir la promesse qu'il a faite, il fait par avance le compte de tous les mystères qu'il va faire connaître à ses disciples, et tout d'abord le Mystère de remettre les péchés qui leur permettra de traverser

tous les æons et d'arriver à l'æon du Trésor, c'est-à-dire au lieu où siège le Dieu de vérité; pour cela ils auront à traverser les Gardiens de l'æon du Trésor, les trois Amen, les Gémeaux, les Tridynamos, les Hiérarchies des cinq Arbres, les sept Voix à l'intérieur desquelles se trouve le lieu des Incontenables de l'æon du Trésor. Il recommande à ses disciples de ne pas divulguer ces mystères aux indignes, surtout à ceux qui commettent une horrible abomination désignée en termes exprès et qui adorent la puissance du grand Archôn. Jésus décrit cette puissance afin de mieux la faire connaître. Il énumère ensuite les mystères qu'il va faire connaître : le Mystère des douze æons et la manière de les invoquer pour entrer et les traverser, le Mystère de l'Invisible divin, le Mystère de ceux du milieu et le Mystère de ceux de la droite. Auparavant, il donnera à ses disciples les trois baptêmes, le baptême d'eau, le baptême de feu et le baptême de l'Esprit-Saint, et en outre le Mystère qui leur permettra d'enlever de dessus eux la méchanceté des Archôns ; le tout sera couronné par l'onction pneumatique. Les disciples, ayant cru que là se borneraient les libéralités de Jésus dans l'initiation, lui demandent pourquoi il ne veut pas leur donner le Mystère de l'æon du Trésor. Jésus vit le chagrin de ses disciples qui pleuraient, il leur promet de leur faire connaître ce mystère de l'æon du Trésor, des Gardiens des portes, des Gémeaux, des trois Amen, des cinq Arbres, des sept Voix, de la Volonté des quarante-neuf Puissances et enfin le Mystère du grand Nom de tout Nom, c'est-à-dire du grand Trésor de l'æon du Trésor. L'ordre en est peu différent dans cette seconde énumération, il y a omission et addition; mais le plan est sensiblement le même et l'on peut se servir de ces données pour établir la marche de l'initiation. Cependant avant d'aborder son sujet par le commencement, Jésus semble s'écarter de la route qu'il doit suivre et commencer par la fin : mais ce n'est là qu'un artifice pour mieux allécher ses disciples par l'annonce et la description anticipée des merveilles que produira l'initiation aux mystères des cinq Arbres et des sept Voix. Il revient bientôt au commencement et le récit de l'initiation commence par la description du premier baptême.

Je ne ferai pas ici la description de ces cérémonies fort curieuses : on la trouvera dans la traduction du texte. Ces cérémonies ressemblent autant qu'on peut le désirer à celles qui sont décrites dans la *Pistis-Sophia* et qui sont malheureusement interrompues par une lacune du texte[1]. Ici nous avons la série complète, et en plus nous avons les chiffres qui correspondent à chaque monde, les sceaux, c'est-à-dire les amulettes qu'il faut avoir et connaître pour entrer dans chaque æon. Ces sceaux sont dessinés dans le texte et affectent les formes les plus diverses ; il fallait les présenter en arrivant à chaque monde, comme on présentait sa tessère pour entrer au théâtre. Nous avons en outre les *apologies* que l'on devait réciter, c'est-à-dire les mots de passe qu'il fallait prononcer pour convaincre les æons que la possession du chiffre et du sceau n'était pas subreptice, mais que l'initiation avait bien été réelle et complète, d'autant mieux qu'il fallait tenir le sceau et réciter l'*apologie* d'une certaine manière, en la posture liturgique et sans doute aussi, quoique cela ne soit pas expressément dit, avec l'intonation de voix convenable. L'emploi de ce chiffre, de ce talisman, et de ces apologies avait un effet merveilleux : lorsque l'âme se présentait dans un monde, aussitôt accouraient à elles tous les Archôns de l'æon, toutes les Puissances, tous les habitants en un mot, prêts à lui faire tout le mal qu'aurait encouru sa témérité : elle disait le chiffre, montrait le talisman, récitait la formule, et tout d'un coup, Archôns, Puissances, habitants de l'æon, tous lui faisaient place et s'enfuyaient à l'Occident. L'âme pouvait continuer son voyage, passer à l'æon supérieur et refaire la même cérémonie avec le même effet.

Il n'est pas possible, d'après ce second traité, de dire combien de fois la cérémonie se renouvelait. Non seulement, au cours de l'œuvre, Jésus développe son plan primitif et nous fait passer à travers une foule d'æons nouveaux improprement dits; mais encore il y a des lacunes et je suis tout porté à croire, je pourrais

1) *Pistis-Sophia*, p. 37[illegible]-37[illegible] du texte et p. 234-236 de la trad. Cf. E. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, p. 257-258 et princip. 243-244.

presque dire je suis certain, que ces lacunes sont considérables. En effet à un certain endroit nous sommes au quatrième ou au cinquième æon, il y a lacune et lorsque le texte recommence nous nous trouvons au cinquante-septième. D'après ce qui précède il semblerait que nous fussions arrivés au dernier æon, c'est-à-dire à l'æon du Trésor, et l'on est surpris de voir que dans cet æon du Trésor il y a un premier æon, puis un second, puis un troisième, et finalement, si j'ai bien placé les folios, soixante. J'ai cru tout d'abord qu'il y avait erreur de copie[1], qu'il fallait lire sept, huit et neuf; mais au dixième, au lieu de trouver le chiffre dix, j'ai rencontré le nombre soixante écrit en toutes lettres. Il n'y avait donc pas moyen de s'y tromper : l'auteur parlait bien de soixante æons. Il y avait là de quoi faire tomber tout mon système, mais la lumière, dont il est si souvent question, a daigné briller à mes yeux, et j'ai compris l'économie du Plérôme tout entier.

Ce mot Plérôme a, je crois, trois sens fort différents : il en a tout au moins deux qui sont certains. Je crois tout d'abord qu'il désigne l'ensemble des mondes y compris notre terre, mais que seulement il s'applique sur notre terre aux psychiques qui peuvent être admis à jouir d'une partie des prérogatives du vrai gnostique et aux pneumatiques qui jouissent de toutes ces prérogatives par essence : les hyliques n'en font pas partie, parce qu'ils appartiennent à la mauvaise création, sont essence de gauche, selon le terme employé, et doivent être détruits, anéantis. Je ne veux pas affirmer cette compréhension du mot Plérôme ; elle n'est pas péremptoirement établie, mais elle semble bien ressortir des textes, surtout de ces deux traités[2]. Quoi qu'il en soit, il est cer-

1) Cette erreur serait assez facile à comprendre. Les chiffres coptes s'expriment par des lettres grecques et sont precédés de la proposition **ⲛ**. Or la lettre **ⲛ** désigne aussi 50. Elle est alors surmontée d'un trait **ⲛ̄**, ce qui arrive aussi à la preposition **ⲛ̄** se prononçant *en*.

2) L'incertitude relative provient de ce que le mot *Plérôme* a été traduit en copte **ⲡⲉⲡⲧⲏⲣϥ**. La locution **ⲉⲡⲧⲏⲣϥ** est très connue, elle s'emploie avec un autre sens, et quelquefois l'article a été omis. De là l'indecision. Pour une fois que le mot grec aurait été plus compréhensible, le traducteur l'a traduit en copte.

tain que le mot Plérôme désigne le monde du milieu et le monde supérieur dans leur ensemble, c'est-à-dire tous les æons intermédiaires entre notre terre et le Plérôme supérieur, avec les æons de ce Plérôme lui-même. Enfin le mot Plérôme est souvent employé pour désigner seulement le monde supérieur. Or ce monde supérieur est appelé ici l'*æon du Trésor*, et ce trésor, comme tous les trésors, contient plusieurs pièces précieuses : dans l'espèce il contient soixante æons. D'où il résulte que les premiers mystères auxquels Jésus initie ses disciples ont pour but de leur permettre de traverser les æons du monde intermédiaire, du monde du milieu, ainsi qu'il est appelé, jusqu'à ce qu'ils arrivent au Plérôme supérieur. A ce Plérôme supérieur correspond une initiation particulière et supérieure qui permet d'arriver jusqu'au Dieu de vérité. C'est pourquoi l'æon du Trésor comprend lui-même soixante æons. Cette explication jette une grande lumière sur tout le contenu de ce second traité, où les choses ne sont énoncées que par allusion, parce que les disciples de la Gnose savaient, ou étaient censés connaître, le système par avance. Reste cependant ce nombre de soixante æons qui paraît insolite dans les doctrines gnostiques. Basilide comptait en effet trois cent soixante-cinq cieux disséminés dans l'espace, et Valentin trente æons ou trente-deux selon les écoles[1]. Je me suis rappelé un texte solitaire, jeté comme au hasard par l'auteur des *Philosophumena*, disant : « Voilà ce qu'ils disent : mais en outre faisant de toute leur doctrine un enseignement mathématique, comme nous l'avons déjà dit, aux trente æons qui sont dans le Plérôme, ils en ont ajouté trente autres par analogie, afin que le Plérôme fût composé d'un nombre parfait[2]. » La doctrine est clairement exprimée, le Plérôme supérieur est composé de soixante æons et notre traité en est une preuve péremptoire. Tout est clair désor-

1) Trente selon l'école orientale, trente-deux selon l'école italique. Cf. E. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, 2e partie, ch. III et IV.

2) Ταῦτά ἐστιν ἃ λέγουσιν· ἔτι δὲ πρὸς τούτοις, ἀριθμητικὴν ποιούμενοι τὴν πᾶσαν αὐτῶν διδασκαλίαν, ὡς προεῖπον τοὺς ἐντὸς πληρώματος Αἰῶνας τριάκοντα, πάλιν ἐπιπροβεβληκέναι αὐτοῖς Αἰῶνας ἄλλους, ἵν᾽ ᾖ τὸ πλήρωμα ἐν ἀριθμῷ τελείῳ συνεθροισμένον. — *Philosoph.*, lib. VII, n. 134, p. 292, l. 1-5.

mais et la marche du traité est logique. Il est vraiment regrettable que les lacunes soient aussi nombreuses et aussi considérables : elles rendent impossible d'indiquer avec certitude quelle place il faut assigner à certains feuillets qui font évidemment partie de ce traité, mais dont on ne peut dire avec certitude à quelle partie du traité ils se rattachent.

Nous sommes plus heureux avec la dernière partie du traité, ou du moins ce qui nous en reste. Ce dernier débris comprend quinze folios qui se suivent, soit trente pages. Il contient la description des émanations du Dieu de vérité, appelé Ieou, c'est-à-dire la description des æons sortis de lui. Quand je dis description, j'emploie le mot propre : car il y a à la fois description verbale et description graphique. Ce Dieu de vérité est représenté par un bassin rempli d'eau, l'hiéroglyphe égyptien lui-même : c'est l'Abîme, le Βυθός des Pères grecs. Il est décrit en détails et l'on donne ce que l'on nomme maintenant son *caractère*. Ce caractère doit être le correspondant du *sceau* de chaque æon ou monde intermédiaire. Comme ces sceaux ont été dessinés, les caractères le sont aussi. Le Dieu de vérité est en dehors du Plérôme, car la première émanation est appelée le premier æon, et il n'y a lieu d'entretenir aucun doute, le chiffre est adhérent à la représentation. La chaîne de ces æons émanés et de ces représentations graphiques, avec le dessin des caractères, est ininterrompue jusqu'au vingt-huitième æon, et là le manuscrit se termine. D'après les lois de l'émanation, tous les æons se ressemblent : aussi dans notre traité, la même figure est-elle employée pour les représenter tous. Cette figure est un carré dans lequel sont inscrits quatre autres carrés de dimensions de plus en plus petites à mesure qu'ils se multiplient et s'approchent d'un centre où est inscrit le nom de l'æon supérieur de ce monde. Ces carrés varient en nombre : certains æons en ont seulement trois, d'autres quatre, d'autres cinq, d'autres six. Nul n'en a plus de six. Il me paraît impossible de savoir pourquoi ce nombre de carrés varie. J'avais d'abord cru que le nombre de carrés devait aller en augmentant à mesure que l'émanation s'augmentait. En effet dans l'æon du Dieu de vérité, il n'y a qu'un carré:

mais dès le second æon, il est évident que la chose n'est pas. Le scribe, ou l'auteur, ont peut-être reculé devant le nombre de soixante carrés qu'il eût fallu pour le dernier æon, ou peut-être ont-ils laissé au lecteur le soin de suppléer les carrés qui ne sont pas dessinés. En ce cas il faudrait que leur intention ait été d'ajouter un carré par émanation. Mais, je dois le dire, je ne crois pas à cette intention; je crois au contraire que l'auteur a voulu montrer par la même figure géométrique l'identité de chaque æon au seul point de vue de la conformation, sans s'occuper de la défectuosité qui s'aggravait à mesure que l'æon s'éloignait du principe primitif de son émanation. D'un autre côté je crois que la figure n'est complète qu'en un seul cas et que les six carrés dont je viens de parler devaient eux-mêmes se trouver dans un carré beaucoup plus grand, comme cela est marqué au second æon et indiqué à tous les autres par deux lignes parallèles horizontales, l'une supérieure avec une porte à l'extrémité gauche quand on entrait, l'autre inférieure sans qu'une porte soit indiquée au second æon; mais il est évident que cette seconde ligne avait aussi une porte, car on la trouve indiquée dans d'autres æons. Cette porte est alors placée vers le milieu, comme la porte supérieure, excepté au second æon, où je crois à une erreur du scribe. La porte supérieure servait d'entrée, la porte inférieure de sortie : l'une et l'autre avaient trois gardiens. Les autres carrés parallèles ont aussi chacun une porte pour entrer et parvenir jusqu'au Trésor de l'æon, c'est-à-dire au lieu où se trouve le grand Archôn, ou le *Ieou*, comme il est appelé; l'autre pour sortir et pénétrer dans un æon supérieur. Entrée et sortie sont marquées par la lettre ⲁ quatre fois répétée. Le *caractère* de l'æon se trouve dessiné en dessous des carrés intérieurs. Dans l'espace vide étaient écrits le nom mystique de l'æon, les noms des gardiens et les noms des émanations types, le tout d'après une formule analogue, la même dans les vingt-huit æons qui nous sont parvenus. Malheureusement les noms des gardiens et des émanations étaient en général effacés, quand Woide prit la copie du papyrus et il se contenta d'écrire *Nomina barbara* au lieu de chercher à les lire. Il en a cependant

lu quelques-uns et j'ai pu moi-même en lire quelques autres. Ce sont bien des noms barbares et au fond ils sont peu intéressants, car ils sont formés par la multiplication des mêmes syllabes et des mêmes voyelles. Ce qui nous en reste permet de voir que ce ne sont pas les mêmes noms que ceux qui se trouvent dans les autres æons traversés en premier lieu en vertu de l'initiation, nouvelle preuve qu'il ne s'agit pas des mêmes mondes, mais bien d'un Plérôme différent.

J'arrêterai ici l'analyse du second traité; aussi bien ne puis-je aller plus loin faute de matière sujette à l'analyse. Ce que j'ai dit suffit pour démontrer avec évidence que nous sommes bien en présence d'une double œuvre gnostique, arrivée jusqu'à nous dans sa forme première, sous le vêtement d'une traduction. Le prix du document est donc inappréciable pour les savants que l'étude du gnosticisme intéresse. Désormais on pourra juger les gnostiques d'après leurs œuvres, plus encore qu'on ne le pouvait faire après la publication de la *Pistis-Sophia*, publication incomplète, car en présence de pareilles œuvres l'éditeur a le devoir de dire au public ce qu'il pense de l'ouvrage qu'il publie, afin de mettre le public lui-même en mesure de juger autant que possible de la valeur de la traduction. Pour éviter ce reproche, il me reste maintenant à rechercher de quel système ressortent les deux traités, quelle est leur origine et à quelle époque ils ont été composés. La première et la dernière question étant connexes je commencerai par la seconde qui me conduira naturellement aux deux autres.

III

Je le dis tout d'abord, les deux traités du papyrus Bruce appartiennent au gnosticisme égyptien et les preuves en abondent. Il ne s'agit plus ici de la forme des ouvrages, mais du fond. Cette forme fut grecque; le vêtement copte n'est qu'un vêtement d'adaptation, c'est-à-dire de traduction. Ce fait seul que les deux traités ont été traduits en copte mène tout naturellement à supposer que les matières traitées étaient connues des Égyptiens et

leur étaient agréables, par conséquent que les traités contenaient un certain nombre d'idées en quelque sorte autochtones. J'ai déjà parlé de la présence de véritables signes hiéroglyphiques dans les sceaux des æons du monde intermédiaire et dans les caractères des æons du Plérôme supérieur. Il serait bien difficile de supposer que ces signes aient pu être dus au seul hasard, surtout quand l'on observe que l'un d'entre eux dénote non seulement la connaissance oculaire, mais l'intelligence du signe idéographique. Je veux parler du caractère du Dieu de vérité, celui qui est à la tête du Plérôme supérieur, celui que saint Irénée a appelé Βυθός dans l'analyse qu'il a faite du système valentinien. Ce caractère se compose d'un bassin renfermant les trois lignes ondulées par lesquelles les Égyptiens représentaient l'eau : L'intention de l'auteur est bien évidente et il savait parfaitement le sens général de ce bassin rempli d'eau. Il n'y a pas à objecter que le Dieu de vérité n'est pas appelé Βυθός dans le traité et qu'il ne faut pas l'identifier avec le Dieu premier du système analysé par saint Irénée. En effet il est évident d'après les deux traités que les Pères tombant au milieu d'un nombre considérable de vocables pour un même æon, quelquefois de dix à quinze, n'ont pas toujours choisi le principal.

Mais il y a plus en faveur de ma thèse que la présence fortuite ou même raisonnée de quelques hiéroglyphes. Je crois avoir démontré, en traitant de Basilide et de Valentin dans l'*Essai sur le gnosticisme égyptien*[1], qu'une grande partie des idées admises par eux dans leurs systèmes découlaient d'une source égyptienne. J'aurais pu parfaire cette démonstration et y ajouter un nombre de faits beaucoup plus considérable[2] ; ce que j'ai à dire ici me fournit l'occasion d'ajouter quelques considérations. Parmi

1) E. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, 2e part., ch. III : 3e part., ch. V; p. 231-253, et 281-320.

2) L'époque à laquelle je fis cette démonstration est déjà bien éloignée, plus de huit ans. J'aurais pu en corrigeant les dernières feuilles d'une impression qui n'a pas duré moins de cinq ans ajouter bon nombre de choses ; mais j'ai voulu laisser à mon œuvre la forme que je lui avais donnée tout d'abord, quitte à la reprendre.

les génies de toute sorte qui peuplent chaque æon et qui forment le Plérôme par leur ensemble, il y a une hiérarchie qui est nommée des παραλημπτης ou παραλημπτωρ, car je crois à l'identité de sens pour les deux mots. Ces génies *Receveurs* ont un rôle bien déterminé : ce sont eux qui prennent l'âme à la sortie du corps et la conduisent à travers tous les æons jusqu'à ce qu'elle soit arrivée au séjour du Dieu de vérité. Dans l'antique religion égyptienne, il y avait un dieu spécial chargé de recueillir l'âme au sortir du corps, de lui « ouvrir les chemins » qui devaient la conduire dans la salle où Osiris l'attendait avec ses quarante-deux assesseurs pour la juger : c'était Anubis dans son rôle de psychopompe [1]. Dans la nouvelle religion égyptienne, c'est-à-dire dans le christianisme tel que les Coptes l'ont adapté aux idées de leurs anciennes croyances, les anges descendaient du ciel pour recueillir l'âme sortant du corps et la conduire au ciel, si elle le méritait; dans le cas contraire c'étaient des esprits infernaux qui remplissaient le même office [2]. Ce voyage de l'âme à travers les æons gnostiques ressemble de tout point au voyage d'une âme égyptienne dans l'Amenti. L'âme gnostique devait être munie de talismans, savoir les mots de passe, combattre des monstres de toute espèce, avant de pouvoir passer d'une région à l'autre. L'âme d'un dévot égyptien, entrée dans la montagne par la fente qui servait d'entrée au royaume d'outre-tombe trouvait sur son passage quantité de monstres qui s'opposaient à son avancement, nombre d'obstacles qu'elle ne pouvait traverser sans avoir le mot de passe : elle devait même avant de traverser le grand fleuve de l'Amenti et être reçue sur la barque subir tout un interrogatoire où elle devait justifier de sa connaissance des mystères [3]. L'âme d'un chrétien d'Égypte lorsqu'elle faisait le grand voyage de la terre au ciel, escortée des anges conducteurs, trouvait sur son chemin un nombre presque infini de Puis-

1) Cf. Pierret, *Petit manuel de mythologie*, p. 127-128; *Panthéon égypt.*, p. 56 et 59. Le nom d'Anubis en cette fonction est [hiéroglyphes].

2) Cf. E. Amélineau, *Le christianisme chez les anciens Coptes*, p. 66; — *Monuments pour servir à l'hist. de l'Eg. chr. aux* IV[e] et V[e] *siècles*, p. 180-181.

3) *Todtenbuch*, ch. CXIX.

sances de toute sorte et de tout visage, qui voulaient se l'approprier, elle avait à traverser un immense fleuve de feu, et c'était ce qui faisait trembler le grand Antoine [1], à son lit de mort : elle ne pouvait sortir victorieuse de tant d'épreuves qu'en se réclamant de quelque saint ou de quelque action qui obligeait les saints à lui porter secours [2]. Les monstres sont les mêmes dans la *Pistis-Sophia* : on voit quantité de génies méchants avec des figures d'animaux féroces [3]; dans l'un des deux traités il est parlé d'une Puissance à tête de lion. Pour imaginer ces monstres, les gnostiques égyptiens n'avaient eu qu'à regarder les statues des temples, les vignettes des papyrus funéraires, qui se vendaient encore et les représentations des tombeaux, s'ils y sont entrés. Les chrétiens ont conservé les mêmes monstres, le psychopompe a une figure de chien ou de chacal, tout comme Anubis; mais il est devenu méchant [4]. Il n'est pas jusqu'à des æons à triple figure qui n'aient une origine égyptienne. A Dendérah, dans le magnifique temple qui existe encore, on peut voir des colonnes à quadruple figure d'Hathor, c'est-à-dire dont les chapiteaux sont formés par une tête d'Hathor quatre fois répétée [5]. Enfin

1) Ce tremblement a trouvé son expression dans cette parole : Eh! quoi, mon âme, il y a autant d'années que tu sers le Seigneur et tu crains d'aller en sa présence! — Je crois bien que cette parole n'est pas authentique; on la retrouve dans la bouche de presque tous les grands moines. Visa la dit à Schnoudi, Jean à Pisentios, et tous les deux répondent que le chemin est long, la route peuplée de puissances méchantes. Cf. E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'hist. de l'Eg. aux* IVe *et* IVe *siècles*, p. 89-90, 471-472 ; *Etude sur le christianisme en Égypte au* VIIe *siècle*, p. 50 et 160.

2) Cf. Amélineau : *Monuments pour servir à l'hist. de l'Égl. chrétien. aux* IVe *et* V^e *siecles*, p. 89-90 ; 178-183 ; 471-472, etc. — *Etude sur le Christianisme en Egypte au* VIIe *siècle*, p. 48-51 ; 158-168. — *Le Christianisme des anc. Coptes*, p. 56-70. — *Etude hist. sur saint Pakhôme et le cénobitisme primitif dans la Haute-Egypte*, p. 68-81.

3) *Pistis-Sophia*, *passim* et principalement p. 105-106 du texte, 68 de la traduction, etc.

4) Cf. dans E. Amélineau. *Mon. pour serv. a l'hist. de l'Egl. chret. aux* VIe *et* V^e *siècles*, le discours attribué à saint Cyrille et l'épisode de la mort de l'eunuque Sisinnios, p. 178-183.

5) Je ne crois pas que le changement de nombre doive etre une objection sérieuse contre ce que j'observe. Le nombre *trois* est un nombre fatidique dont

l'on rencontre dans l'un des traités du papyrus Bruce un membre de phrase qu'on dirait écrit en lettres grecques au lieu de l'être en caractères hiéroglyphiques; ce membre de phrase dit de l'æon chef d'un monde qu'il est le « Père et la Source de tous les êtres, celui qui a produit tous ses membres ». De même dans les textes des hymnes de l'époque pharaonique, le Dieu crée les dieux qui sont ses membres [1]. La doctrine est bien identique, d'autant plus que dans les deux cas il y a émanation.

Je ne pousserai pas plus loin ces comparaisons : je pourrais les multiplier; mais il faudrait alors allonger outre mesure cet article et passer en revue les deux traités en entier. Ce que je viens de dire suffit amplement à montrer que le fond des doctrines gnostiques exposées dans le papyrus Bruce repose en grande partie sur des doctrines antérieures et professées dans l'antique Égypte. Par conséquent, il n'est pas téméraire de dire que ces deux traités doivent se ranger parmi les œuvres qu'a produites le gnosticisme égyptien et qu'il faut les attribuer à quelqu'un des maîtres du gnosticisme en Égypte. Or quel est ce maître? La question doit être examinée de très près avant qu'on y puisse répondre.

Les premiers noms qui se présentent à l'esprit quand on parle des maîtres du gnosticisme égyptien sont ceux de Basilide et de Valentin. Les autres, comme Carpocrate, Ptolémée, Héracléon, Colorbase, ont eu une doctrine trop spéciale, ayant de trop près suivi les fantasmagories valentiniennes pour qu'on puisse penser à eux. Ils doivent donc être écartés *a priori*, comme ne répon-

l'emploi se trouve bien mieux à sa place dans les systèmes gnostiques que ne l'aurait été celui de *quatre*. D'autres pays ont eu des legendes semblables : tout le monde connaît Cerbère et ses trois gueules. On m'a de même objecté que l'idée d'un fils supérieur à son père en tant que Dieu était connue du monde grec et latin. Je ne le nie pas, je le sais comme tout autre; mais je ferai observer que dans le gnosticisme, il ne s'agit pas d'un fils qui tue son père, tout dieux qu'ils soient l'un et l'autre, mais d'un fils qui fait du bien à son père. De même les æons à trois visages sont des æons remplis de bonté et de puissance, ce ne sont point des monstres. Je crois donc qu'il y a là une énorme différence que l'on ne doit pas négliger. Horus ne détrône pas Osiris, il le venge.

1) Ces paroles sont textuelles et connues de tous les égyptologues.

dant pas d'une manière assez précise aux données du problème. L'examen des doctrines du papyrus Bruce confirme cette manière de voir. Non pas que je veuille dire que Basilide, ou Valentin, soit l'auteur des deux traités ; je crois en effet que ni l'un ni l'autre ne peuvent être regardés comme cet auteur, mais que tous deux ont exercé une influence presque égale sur le gnostique dont l'œuvre nous a été conservée. En effet, si nous prenons les points les plus saillants du système de Basilide, nous trouvons qu'au sommet de toute chose il place un Dieu-Néant, qui est le grand trésor où sont réunis tous les germes en puissance, n'existant pas, mais devant exister après une suite d'évolutions abstraites se rapprochant de plus en plus du concret ; nous voyons que dans chaque monde, il y a un Père qui donne naissance à un Fils plus grand que lui dans l'Ogdoade et que la même merveille se reproduit dans chacun des trois cent soixante-cinq cieux dont le dernier est l'Hebdomade ; nous observons que le bonheur final qu'il promet à ses adeptes est l'ignorance absolue où chacun se trouvera des æons qui lui sont supérieurs et de tout ce qu'ils renferment [1]. Nous retrouvons tous ces points dans le premier traité que j'ai analysé, et presque tous sont contenus dans le long passage que j'en ai cité à dessein. Le Dieu-Néant n'y est pas expressément nommé, mais nous avons des expressions abstraites qui correspondent admirablement à son nom ; car à côté de *Celui qui est*, il y a *Ce qui n'est pas*. Le nombre caractéristique du système basilidien, *trois cent soixante-cinq*, est mentionné deux fois. Le Monogénès joue près de son père le rôle que joue le fils du grand *Archôn* près du sien en chaque monde, il est présenté comme plus puissant que son père et c'est lui qui fait tout. Il est dit en termes exprès que les êtres qui auront pris un corps désireront le laisser pour parvenir à la félicité éternelle [2], et, pour exprimer la fin de cette félicité ou de la régéné-

1) Cf. *Philosophumena*, liv. VIII, n. 20-26, p. 344-366. — E. Amelineau, *Essai sur le gnosticisme égypt.*, 2e part., ch. II, p. 90-110 ; 123-133.

2) Cf. *Philosoph.*, *loc. cit.*, 25 : ὡς γέγραπται, φησι, « καὶ ἡ κτίσις αὐτὴ συστενάζει καὶ συνωδίνει τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ ἐκδεχομένη. Υἱοὶ δέ, φησιν, ἐσμὲν, ἡμεῖς οἱ πνευματικοὶ ἐνθάδε καταλελειμμένοι πρὸς τὸ διακοσμῆσαι καὶ διατυπῶσαι, etc., p. 355, l. 5-8.

ration universelle, il est dit que l'Invisibilité régnera dans tous les mondes, c'est-à-dire qu'aucun des mondes inférieurs ne pourra voir, et par conséquent connaître, ceux qui sont au-dessus de lui. Enfin on retrouve les noms de l'Ogdoade et de l'Hebdomade[1], et même, sous la dénomination d'Ennéade, nous voyons une collection « sans caractère et ayant en elle le caractère de toute créature », répondant d'une manière évidente à la confusion de tous les germes dont Basilide a fait la base de son système[2]. Je ne dois pas oublier qu'il n'est point jusqu'au terme si extraordinaire de *Filiété* qui ne se retrouve dans le premier traité répété plusieurs fois[3].

Ces traits ne sont pas les seuls qui nous reportent à Basilide : Basilide était le disciple de Ménandre, le condisciple de Satornilos[4], il connaissait sans doute le système de son condisciple comme celui de son maître : le rôle de l'æon Évangile en son système reproduit assez bien celui de l'Étincelle de vie dans Satornilos, avec cette différence qu'Évangile n'est pas réduit en captivité comme Étincelle. Dans le premier de nos deux traités je retrouve une Étincelle qui joue un rôle bienfaisant et descend dans tous les mondes : elle n'y est pas faite prisonnière et réduite à un sort misérable ; mais, à sa place, c'est la Grâce qui subit la captivité sans toutefois en être réduite aux extrémités dont parlent les Pères grecs[5]. Le même traité nous fait remonter

1) Le nom de l'Hebdomade n'est pas cité expressément ; mais on en trouve l'équivalent. Il est dit en effet qu'un æon est entouré de neuf Ennéades, dix Décades et sept *Sagesses*. L'un des noms de *Sophia* était *Hebdomade*.

2) Ὅλη γάρ αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις σύγχυσις οἱονεὶ πανσπερμίας καὶ φυλοκρίνησις καὶ ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα. — *Philosoph.*, p. 366, l. 12-14, et en plusieurs autres passages.

3) En grec Υἱότης, en copte **ⲙⲛⲧϣⲏⲣⲉ**. L'équivalence est parfaite.

4) Parmi les fragments coptes acquis en Égypte acquis pour la *Bibliothèque nationale*, il s'en trouve un où l'on réfute les erreurs gnostiques. Par le plus heureux des hasards, ces gnostiques sont nommés dans l'ordre où je les ai rangés. Basilide y est expressément nommé le condisciple de Satornilos, et le disciple de Ménandre. Il y est fait mention de l'hérosiologie d'Agrippa Castor et on en cite un passage, le seul qui soit conservé.

5) Cf. Saint Irénée, saint Épiph., Théod. Phil., *Philosoph.*, etc., à propos de Simon le Mage et de Satornilos.

encore plus haut dans la genèse gnostique et nous reporte au système attribué à Simon le Mage par tous les Pères et expliqué, sous un jour tout à fait nouveau, par l'auteur des *Philosophumena* [1] ; nous y rencontrons, en effet, la mention fréquente d'*Épinoia* qui joue un si grand rôle dans ce système et celui de Ménandre. Le papyrus Bruce vient donc ici confirmer l'exposition des Pères et nous montrer que les systèmes se reproduisaient les mêmes sous des dénominations différentes, avec des formes nouvelles et une architecture plus solide.

Si je m'arrêtais à ces considérations je pourrais attribuer une origine basilidienne au papyrus Bruce, ou tout au moins au premier des traités qu'il contient, car toutes les ressemblances que je viens d'énumérer sont prises du premier traité. En agissant de la sorte comme l'ont fait certains savants allemands, à propos de la *Pistis-Sophia*, je ferais complètement fausse route. En effet d'autres expressions nous rejettent en plein dans le système de Valentin. Ainsi, il est parlé du *fruit commun du Plérôme*, et l'on désigne par ce nom un æon que l'on chercherait en vain dans le système de Basilide, mais que l'on rencontre dans le système de Valentin. Lorsque la première Sophia, Sophia-Ogdoade, fut réunie au Plérôme dont elle avait été d'abord exclue, et que la paix, la concorde et la confiance eurent été rétablies parmi tous les æons qui tremblaient pour eux, alors, d'un commun accord, ils prirent la résolution de rendre gloire au Père et de le remercier en faisant émaner d'eux-mêmes ce qu'il y avait de plus parfait en eux, afin d'en former un seul æon qui posséderait ainsi, en lui-même, toutes les perfections du Plérôme. Cet æon fut nommé le *fruit commun* du Plérôme ou Jésus [2]. Il n'y a donc pas de doute à entretenir, l'auteur de ce premier traité connaissait le système valentinien. La chose est évidente d'ailleurs; car, si l'on ne rencontre pas, en

1) Dans mon *Essai sur le gnosticisme*, j'ai admis l'existence de Simon le Mage. Quoi qu'il en soit de cette existence, il semble bien certain que dès la fin du premier siècle il y eut un système colporté sous ce nom et qui a été le prototype de tous les systèmes gnostiques.

2) Cf. *Philosoph.*, lib. VI, ii, 32, p. 287.

ce premier traité, la mention expresse du mythe de Sophia, on y rencontre plusieurs allusions qui sont certaines. Quand l'auteur parle des prières et des supplications que fait entendre la Mère-Universelle, il est bien difficile de ne pas reconnaître ces prières et ces supplications que fait entendre la seconde Sophia, Sophia-Achamoth, Sophia-Hebdomade, lorsque la lumière s'est retirée d'elle; d'autant mieux que cette seconde Sophia est aussi la Mère-Universelle qui crée toute notre création, en laissant croire à Démiurge que c'est lui qui crée, alors qu'il ne fait qu'exécuter la volonté de Sophia. Quand on parle des douleurs et des joies des êtres, par lesquelles ils parviennent à l'existence, il me semble impossible de ne pas voir une allusion à cette partie du système valentinien, d'après laquelle toute la Matière est sortie des passions contradictoires de Sophia délaissée[1]. Le mythe complet n'est pas exposé, et cela se comprend facilement puisqu'il ne doit pas en être question d'après le titre du traité; mais ce mythe est supposé en partie, et il n'y a pas jusqu'à l'expression *essence de droite* qui ne nous y renvoie[2].

Donc si l'auteur du premier traité connaissait Basilide et les prédécesseurs de Basilide, il ne connaissait pas moins Valentin. Dans le second traité, tout se rapporte à Valentin, rien à Basilide. Les scènes d'initiation qui commencent le traité, la mention de la Dodécade, le nombre de soixante æons donné comme renfermant la collection complète des æons du Plérôme supérieur, tout se rapporte à la doctrine valentinienne, et en un point sur lequel nous n'avons aucun autre document, si l'on excepte les scènes d'initiation qui se trouvent en partie dans la *Pistis-Sophia*. Les noms barbares des æons, des Gardiens, des Puissances qui remplissent chaque monde correspondent à ces noms aussi barbares que nous a conservées saint Épiphane[3]. Cependant s'il n'est

1) Cf. E. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, 3e p., ch. III, p. 268 sqq., ainsi que tous les textes qui sont cités à ce propos.

2) *Philosoph.*, *loc. cit.*, p. 290. — Saint Irénée, *Adv. Hæres.*, lib. I, cap. IV. — *Patr. græc.*, tome VIII, col. 483. — E. Amélineau, *op. cit.*, p. 271.

3) J'avais espéré un moment trouver ces noms dans le papyrus Bruce; mais quoique Woide ne les ait pas copiés, ou n'ait pas pu les copier, vu l'état du

pas nécessaire de recourir au système de Basilide pour expliquer toutes les allusions de ce second traité, il paraît bien difficile de nier que l'influence de sa doctrine ne se montre dans ce nom d'*Archôn* donné aux premiers maîtres des æons, dans ces généalogies interminables et dans ces hiérarchies fabuleuses que l'on y rencontre et qu'il avait déjà inventées. La mention de l'Ogdoade, celle de l'Hebdomade nous reportent aussi à son système, quoique Valentin se servît des mêmes expressions, expressions qui, employées comme elles le sont dans le système valentinien, démontrent avec quel soin Valentin entreprit de coordonner, de disposer agréablement tout ce qui lui parraissait trop touffu et mal en ordre dans le système de son devancier, de même qu'il fit disparaître tous ces termes abstraits dont usait Basilide et les remplaça par des mots plus accessibles et des images plus riantes.

Quelle conclusion tirer maintenant de ces observations qui pourraient être multipliées sans apporter de nouvelles clartés? Tout d'abord il est évident que Basilide ne saurait être l'auteur de l'un ou de l'autre des deux traités. Quant à Valentin, si rien ne s'oppose à croire qu'il puisse être l'auteur des deux ouvrages contenus dans le papyrus Bruce, il faut admettre que son système n'aurait pas encore été complètement composé lorsqu'il aurait écrit les œuvres que j'ai analysées et examinées. Une telle solution n'a rien d'impossible. Il est en effet difficile de croire que le système de Valentin si compliqué, si nuancé, soit sorti tout parfait du premier coup de son cerveau, comme Minerve tout armée du chef de Jupiter. Il me semble au contraire qu'un pareil système n'a pu se bâtir que peu à peu, et que certaines parties se sont développées finalement d'une manière que l'auteur lui-même ne pouvait pas soupçonner en commençant son œuvre. Ce qui est certain, c'est que le système de Valentin, tel qu'il se présente ici, est commencé, mais non pas achevé, surtout dans le

papyrus, je crois qu'ils ne s'y rencontraient pas, car la plupart des noms des æons sont conservés, et aucun des noms conservés par saint Épiphane n'y ressemble autrement que par la formation.

premier traité. Que si l'on n'admet pas cette solution, il faut alors admettre que l'auteur qui a écrit nos deux traités vivait à une époque où les systèmes de Basilide et de Valentin se confondaient encore ensemble par quelques endroits, qu'il les a exposés tels qu'on les comprenait en son temps, et qu'en ce temps-là le système de Valentin n'était pas achevé et arrivé à la forme que nous lui connaissons. Une observation qui vient à l'appui de ces conclusions, c'est que dans les deux traités, pour ce qui regarde le système valentinien, tout y a trait à l'école orientale et à la partie de cette école qui laissait le premier principe, le Père de toutes choses, le Dieu de vérité, en dehors des æons du Plérôme et qui ne le comptait pas pour parfaire ce chiffre de trente æons primitifs ou de soixante après la réduplication ou le dédoublement[1]. Rien ne permet de voir en nos deux traités un développement postérieur de l'un ou l'autre système, ce qui est une manière toujours facile de résoudre un problème que l'on ne comprend pas bien. Quant aux dénominations si nombreuses données à chaque æon, on ne les retrouve pas toutes à la vérité dans les œuvres des Pères, mais on en trouve quelques-unes. La seule mention que font les Pères de ces différents noms et l'embarras dans lequel ils se trouvent en présence de dénominations qu'ils n'ont pas toujours comprises, nous montrent que nous ne devons pas nous étonner de trouver dans les œuvres gnostiques les dénominations fabuleuses et presque innombrables qu'ils y avaient eux-mêmes rencontrées.

Par conséquent en plaçant entre l'an 130 et l'an 140 de notre ère la composition originelle des deux traités, je ne pense pas m'écarter beaucoup de la réalité[2]. Je trouve encore une preuve de cette haute antiquité dans ce fait que les Évangiles y sont rarement cités ; mais qu'en particulier les premiers versets de l'Évangile selon saint Jean s'y trouvent pour justifier la descen-

1) Cf. *Philosoph.*, lib. VI, II, p. 280. — E. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme*, 3e part., p. 184.

2) Voir, pour bien comprendre ces raisons, les calculs que j'ai faits dans mon *Essai sur le gnost. égypt.*, p. 166-176, sur l'époque à laquelle vécut et mourut Valentin. M. Renan, *Marc Aurele*, p. 117, le fait aussi mourir vers l'an 160.

dance des premiers æons. Or, par une coïncidence bizarre, dans les *Extraits de Théodote*[1] qui se trouvent annexés aux œuvres de Clément d'Alexandrie, il y a un paragraphe où la descendance des premiers æons est en effet déduite des premiers versets de l'Évangile selon saint Jean[2]. Sans vouloir tirer de ce fait des conséquences trop absolues, je ne peux cependant m'empêcher de faire observer que nous arrivons de ce côté à une antiquité presque aussi reculée, sans que je croie toutefois que l'on doive reconnaître comme auteur de nos deux traités un disciple de Valentin, et ce pour les raisons que j'ai données plus haut.

La publication de ces deux traités me semble donc de tout point importante : nous y possédons deux œuvres gnostiques du second siècle, deux œuvres authentiques malgré l'absence du nom de l'auteur et quelle que soit la solution qu'on adopte; nous pouvons y étudier le gnosticisme sur lui-même, contrôler les assertions des Pères, voir qu'ils ont été le plus souvent des abréviateurs intelligents et toujours de bonne foi; mais que souvent aussi ils n'ont pas saisi les idées des gnostiques et les ont parfois détournées de leur sens, sans parti pris, par simple erreur de jugement, parce qu'ils n'étaient pas placés à l'angle convenable pour embrasser d'un seul coup d'œil des œuvres d'une architecture aussi compliquée. La traduction qui accompagne le texte que je publie ailleurs permettra à tout le monde de prendre connaissance de ces deux traités. Elle m'a demandé beaucoup de travail et, sans prétendre qu'elle soit exempte de défauts (l'état du texte ne le permet malheureusement pas !) je puis dire que j'y ai apporté tout le soin dont je suis capable, et, toutes les fois que ma propre traduction ne m'a pas satisfait, j'ai indiqué en note l'indécision où j'ai été et les raisons de cette indécision, afin qu'on ne s'égare point à ma suite, mais aussi qu'on ne me rende pas responsable de fautes qui ne doivent pas retomber sur moi. J'ai traduit le texte que j'avais, non celui que

1) *Patr. græc.*, tom. IX, *Excerpta Theodoti*, après les *Stromates*.
2) *Ibid.*, c. VI, col. 657.

j'aurais désiré avoir. Malgré l'imperfection de ce texte, le papyrus Bruce est de la plus haute importance, beaucoup plus important que la *Pistis-Sophia*, car les sujets qu'il traite sont plus nombreux et les renseignements qu'il fournit plus diversifiés.

E. Amélineau.

(*A suivre*)

LA CHANSON DE BRICOU

On se plaît avec raison, de nos jours, à recueillir les chants populaires, et à constater que ces chants, malgré le caractère local très marqué qu'ils revêtent souvent, se retrouvent, sous des formes différentes, dans des régions très éloignées les unes des autres; le rapprochement que l'on établit entre poésies, complaintes, etc., identiques ou similaires, témoigne de relations, plus étroites qu'il ne semblait, entre populations s'ignorant aujourd'hui, mais n'ayant pas toujours vécu dans cette indifférence réciproque. C'est dire que ces recherches peuvent avoir leur importance au point de vue historique, ethnographique, linguistique, ou purement philosophique.

Le chant populaire, sur lequel nous attirons l'attention des orientalistes, et auquel se rattachent pour nous de pieux souvenirs, est connu dans le midi de la France, particulièrement en Languedoc, où nous l'avons fréquemment entendu chanter, sous le nom de : *Chanson de Bricou.* Voici cette chanson telle que nous avons pu la reconstituer, par la comparaison des variantes qu'elle présente, selon les localités :

Va-t'en dire à Bricou
De venir garder les choux !
Bricou ne veut pas garder les choux.
Ah ! de la part, de la part de Bricou,
Qui ne veut pas garder les choux ! (*bis*)

∴

Va-t'en dire au chien
De venir mordre Bricou!
Le chien ne veut pas mordre Bricou,
Bricou ne veut pas garder les choux.
Ah! de la part, de la part de Bricou,
Qui ne veut pas garder les choux! (*bis*)

*
* *

Va-t'en dire au bâton
De venir battre le chien!
Bâton ne veut pas battre le chien,
Le chien ne veut pas mordre Bricou,
Bricou ne veut pas garder les choux.
Ah! de la part, de la part de Bricou,
Qui ne veut pas garder les choux! (*bis*)

*
* *

Va-t'en dire au feu
De venir brûler bâton!
Le feu ne veut pas brûler bâton,
Bâton ne veut pas battre le chien,
Le chien ne veut pas mordre Bricou,
Bricou ne veut pas garder les choux.
Ah! de la part, de la part de Bricou,
Qui ne veut pas garder les choux! (*bis*)

*
* *

Va-t'en dire à l'eau
De venir éteindre le feu!
L'eau ne veut pas éteindre le feu,
Le feu ne veut par brûler bâton,
Bâton ne veut pas battre le chien,
Le chien ne veut pas mordre Bricou,
Bricou ne veut pas garder les choux,
Ah! de la part, de la part de Bricou,
Qui ne veut pas garder les choux! (*bis*)

*
* *

Va-t'en dire au bœuf
De venir boire l'eau!
Le bœuf ne veut pas boire l'eau,
L'eau ne veut pas éteindre le feu,

Le feu ne veut pas brûler bâton,
Bâton ne veut pas battre le chien,
Le chien ne veut pas mordre Bricou,
Bricou ne veut pas garder les choux.
Ah! de la part, de la part de Bricou,
Qui ne veut pas garder les choux! (*bis*)

*
* *

Va-t'en dire au boucher
De venir tuer le bœuf!
Le boucher ne veut pas tuer le bœuf,
Le bœuf ne veut pas boire l'eau,
L'eau ne veut pas éteindre le feu,
Le feu ne veut pas brûler bâton,
Bâton ne veut pas battre le chien,
Le chien ne veut pas mordre Bricou,
Bricou ne veut pas garder les choux.
Ah! de la part, de la part de Bricou,
Qui ne veut pas garder les choux! (*bis*)

*
* *

Va-t'en dire à la mort,
De venir prendre boucher!
Boucher veut bien tuer le bœuf,
Le bœuf veut bien boire l'eau,
L'eau veut bien éteindre le feu,
Le feu veut bien brûler bâton,
Bâton veut bien battre le chien,
Le chien veut bien mordre Bricou,
Bricou veut bien garder les choux,
Ah! de la part, de la part de Bricou,
Qui gardera fort bien les choux! (*bis*)

Il est aisé de remarquer que la *Chanson de Bricou* n'est pas originale; les modifications importantes et les additions qu'elle a reçues, dans divers cantons, suffiraient à le démontrer. Mais ce qui prouve péremptoirement sa provenance exotique, c'est qu'elle est incomplète. La pensée maîtresse de ce chant populaire est évidente : tout, ici-bas, s'enchaîne : point de place à l'arbitraire; une volonté suprême a fixé la loi qui fait dépendre tout fait d'une cause qui lui est supérieure, et, en remontant ainsi de cause en

cause, nous arrivons à la cause première, à Dieu. Cette idée est exposée à un point de vue moral, toute désobéissance entraînant l'intervention d'une volonté correctrice. Seulement, dans la *Chanson de Bricou*, le dernier anneau de la chaîne manque : Dieu n'apparaît point, Dieu, le maître souverain de la mort même. Le sens originel de la chanson s'est oblitéré; nous l'avons même entendu chanter, sans allusion à la mort, qui rétablit l'ordre troublé, la mort étant remplacée par un agent moralisateur quelconque, en particulier par le gendarme classique.

Il ne saurait y avoir de doute sur l'origine de la *Chanson de Bricou* : elle dérive du chant populaire, bien connu dans les communautés juives, en tous pays, sous le nom de חד גדיא חד גדיא et qui se rattache à l'Hagada de la Pâque (הגדה של פסח). Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer la *Chanson de Bricou* avec le texte araméen dont nous donnons ici la traduction littérale.

Un agneau[1], un agneau!
Pour deux zouz mon père l'acheta.
Un agneau, un agneau!

Le chat vint,
Et mangea l'agneau,
Que pour deux zouz mon père acheta.
Un agneau, un agneau!

Le chien vint,
Et déchira le chat,
Qui avait mangé l'agneau,
Que pour deux zouz mon père acheta
Un agneau, un agneau!

Le bâton vint,
Et frappa le chien,
Qui avait déchiré le chat,

1) Il y a dans le texte araméen le mot גדיא qui signifie *chevreau*; nous traduisons *agneau* pour nous conformer à l'usage traditionnel juif; ce chant appartient, en effet, au cycle pascal : c'est le deuxième soir de la Pâque qu'on l'entonne.

Qui avait mangé l'agneau,
Que pour deux zouz mon père acheta.
Un agneau, un agneau !

Le feu vint,
Et brûla le bâton,
Qui avait frappé le chien,
Qui avait déchiré le chat,
Qui avait mangé l'agneau,
Que pour deux zouz mon père acheta.
Un agneau, un agneau !

L'eau vint,
Et éteignit le feu,
Qui avait brûlé le bâton.
Qui avait frappé le chien.
Qui avait déchiré le chat,
Qui avait mangé l'agneau,
Que pour deux zouz mon père acheta.
Un agneau, un agneau !

Le bœuf vint.
Et but l'eau,
Qui avait éteint le feu,
Qui avait brûlé le bâton,
Qui avait frappé le chien,
Qui avait déchiré le chat,
Qui avait mangé l'agneau,
Que pour deux zouz mon père acheta.
Un agneau, un agneau !

Le boucher vint,
Et égorgea le bœuf,
Qui avait bu l'eau,
Qui avait éteint le feu,
Qui avait brûlé le bâton,
Qui avait frappe le chien,
Qui avait déchiré le chat,
Qui avait mangé l'agneau,
Que pour deux zouz mon père acheta.
Un agneau, un agneau !

L'ange de la mort vint,
Et tua le boucher,

Qui avait égorgé le bœuf,
Qui avait bu l'eau,
Qui avait éteint le feu,
Qui avait brûlé le bâton,
Qui avait frappé le chien,
Qui avait déchiré le chat,
Qui avait mangé l'agneau,
Que pour deux zouz mon père acheta.
Un agneau, un agneau!

Dieu vint (béni soit-il!),
Et frappa l'ange de la mort,
Qui avait tué le boucher,
Qui avait égorgé le bœuf,
Qui avait bu l'eau,
Qui avait éteint le feu,
Qui avait brûlé le bâton,
Qui avait frappé le chien,
Qui avait déchiré le chat,
Qui avait mangé l'agneau,
Que pour deux zouz mon père acheta.
Un agneau, un agneau!

La comparaison des deux textes est instructive. Elle montre que l'introduction du chant juif dans le milieu chrétien est ancienne : la *Chanson de Bricou* est une déformation du חד גדיא. La précision des détails, la succession, dans l'énumération, du chien, du bâton, du feu, de l'eau, du bœuf, du boucher et de la mort, mettent hors de doute l'origine juive du chant français; mais l'allure générale du morceau n'est plus la même, et l'harmonie en est altérée. Il faut noter de plus qu'en français, le chant a perdu tout caractère juif : il n'y est plus question de l'agneau, de cet agneau pris comme exemple à cause de la Pâque; l'ange de la mort a aussi disparu. A quelle époque la complainte juive a-t-elle été chantée par des voix chrétiennes? Rien, dans le texte français ou dans le texte araméen, n'est de nature à nous l'apprendre. S'il existe des traductions ou imitations françaises ou provençales[1], plus anciennes, du chant araméen, peut-être

1) Nous n'avons pas pu trouver de texte provençal de la *Chanson de Bricou*, mais notre ami, M. le pasteur Gaujoux, de Quissac (Gard), a bien

pourraient-elles nous donner quelques renseignements à cet égard.

Ce n'est pas à dire que la chanson juive, sous la forme qu'elle revèt actuellement, soit très ancienne ; cette forme n'est certainement pas primitive. Il est certain que ce récit gnomique, d'origine asiatique, car il a les caractères d'un chant didactique oriental, n'a été que postérieurement rattaché à la Pâque, témoin l'interprétation traditionnelle du mot גדיא ; rien, dans la pensée qui l'a inspiré, ne le relie spécialement à cette fête. Il n'est pas probable non plus que le texte originel parlât d'un ange de la mort frappé, littéralement mis à mort, égorgé (שחט), par Dieu ; c'est une donnée contradictoire, l'ange de la mort étant l'envoyé de Dieu ; Dieu peut le rappeler, arrêter son bras, mais non le frapper à son tour, puisqu'il n'a fait qu'obéir à Dieu en mettant à mort le boucher.

Le chant juif a-t-il été écrit primitivement en araméen? Nous ne sommes pas enclin à le croire à cause du caractère d'adaptation qu'il présente, comme nous l'avons remarqué déjà. Où alors en trouver l'original? C'est ce que nous ignorons pour le moment. Hammer-Purgstall cite un chant persan sur la même donnée philosophique, mais qui ne paraît pas avoir de rapport particulier avec notre complainte [1]. Les recherches que nous

voulu nous signaler un chant populaire languedocien, apparenté à la *Chanson de Bricou* et qui débute ainsi :

Vai t'en dire a la mousqueto
D'aresta lou bioou, etc.

Nous avons constaté, en Angleterre, l'existence d'un chant analogue (*The old woman and her pig*), dont voici la conclusion :

The cat began to kill the rat;
The rat began to gnaw the rope;
The rope began to hang the butcher;
The butcher began to kill the ox;
The ox began to drink the water;
The water began to quench the fire;
The fire began to burn the stick;
The stick began to beat the dog;
The dog began to bite the pig;
The little pig in a fright jumped over the stile;
And so the old woman got home that night.

1) Voy. Hammer-Purgstall, *Gemäldesaal*, t. IV, p. 197. Le chant persan, dont Hammer ne donne pas le texte original, est une fable du célèbre historien

avons faites pour découvrir une version arabe, ou un original dans cette langue, du texte araméen, n'ont pas abouti. Quelque orientaliste sera peut-être plus heureux que nous dans cette investigation; s'il peut nous mettre sur la voie de l'origine de la *Chanson de Bricou*, nous lui en serons fort reconnaissant.

ÉDOUARD MONTET.

Wassaf, composée à l'occasion du meurtre du shah Firouz. Voici cette fable, d'après la traduction allemande :

Une perdrix mangea une mouche :
Le faucon en fit aussitôt justice.
L'aigle traita de même le faucon ;
La flèche du chasseur ne laissa pas l'aigle satisfait.
Le même sort atteignit le chasseur ;
C'en fut bientôt fait de sa vie.

REVUE DES LIVRES

Les Résultats de l'Éxégèse biblique, par Maurice Vernes. — Paris, Ernest Leroux, 1890.

M. Maurice Vernes est vraiment d'une fécondité littéraire extraordinaire. Chaque année voit sortir de sa plume fertile, outre un nouveau volume, des articles en grand nombre, paraissant dans une série de Revues. Mais quand on y regarde de plus près, on constate que ces divers ouvrages sont, en réalité, la répétition des mêmes thèses sous des formes peu différentes, et ces thèses, à notre avis, prêtent grandement à la critique. Nous allons le montrer par quelques exemples.

Comme dans son *Précis d'Histoire juive*, paru l'année dernière, et dans un certain nombre d'articles de Revues, M. Vernes se pose aussi dans le nouvel ouvrage en réformateur des études bibliques. Il trouve défectueuse la méthode critique suivie dans ces études par les De Wette et les Ewald, d'abord, par les Reuss, les Kuenen, les Wellhausen, ensuite, et il cherche à y substituer une nouvelle méthode, comme il le dit dans l'Avant-Propos. Il reproche à ces savants d'être des « dislocateurs » de la littérature biblique, de la morceler outre mesure et arbitrairement et d'être incapables d'en faire la synthèse ou d'en reconnaître l'unité. Quant à lui, il croit devoir se rapprocher de nouveau de l'école traditionnelle et restituer *l'unité de composition* et *l'unité de doctrine* du recueil sacré des Hébreux. Il diffère toutefois de cette école sur un point : il n'admet pas que nous possédions dans l'Ancien Testament des documents remontant au delà de la Restauration. D'après lui, tous les livres de la bible hébraique sont l'œuvre du IVe et du du IIIe siècle avant notre ère.

Eh bien, l'accusation dirigée contre l'école critique, de disloquer arbitrairement les documents bibliques, est tout d'abord absolument fausse. Cette école a simplement mis en évidence, par un travail on ne peut plus consciencieux, les grandes et nombreuses divergences qui existent reellement entre les différents livres du recueil sacré ou entre les différentes parties d'un même livre, et elle a ainsi rendu à la science historique le plus signalé des services. Les divergences

littéraires et doctrinales de l'Ancien Testament sont même tellement évidentes qu'il faut du parti pris pour ne pas les voir. M. Vernes ne peut en faire abstraction qu'en négligeant toute étude de détail, pour se lancer dans des considérations générales à perte de vue. Aussi la plupart de ses affirmations manquent de base solide et ne sont-elles pas étayées par les faits. La prétendue *unité de composition* et *unité de doctrine* des livres bibliques, qu'il veut restituer, est aussi fictive que celle qu'avait imaginée la théologie traditionnelle ; l'une et l'autre ne peuvent être obtenues que par une étude superficielle des textes et par une méthode doctrinaire, qui se laisse guider, non par les faits, mais par des idées préconçues.

Le premier chapitre de notre ouvrage est une esquisse de l'histoire d'Israël jusqu'à l'époque de Néhémie. Il ne renferme rien que nous n'ayons déjà appris par le *Précis d'Histoire juive*. Nous y trouvons, entre autres, l'assertion que les livres *Juges-Samuel-Rois*, écrits par les docteurs juifs de la restauration, ont un caractère essentiellement tendanciel et ne renferment que peu de vérité historique, un simple squelette de l'histoire de la période qu'ils embrassent. Cette assertion repose-t-elle sur une étude sérieuse qui nous serait présentée, afin que nous puissions en vérifier l'exactitude? Nullement. La simple affirmation de l'auteur doit nous suffire. Est-ce là la nouvelle méthode si hautement vantée tout à l'heure? Ne ressemble-t-elle pas singulièrement à celle de la vieille école autoritaire, qui était dominée par le dogmatisme?

Et que faut-il penser du fond de cette thèse? Que c'est en partie de l'arbitraire tout pur. Une étude attentive des livres mentionnés montre qu'ils doivent avoir été écrits au plus tard à l'époque de l'exil; que leur contenu a été puisé à des sources plus anciennes, qui, en beaucoup d'endroits, ont même été copiées littéralement; enfin que le dernier rédacteur a sans doute cherché à leur imprimer un caractère théologique, celui du Deutéronome, mais qu'il est très facile de distinguer ces additions postérieures, relativement peu nombreuses, des morceaux plus anciens. Et voilà pourquoi celui qui possède le savoir et le sens historique nécessaires, peut construire là-dessus une histoire assez complète de l'ancien Israël. C'est l'avis de tous les savants compétents, avis basé sur des études minutieuses et approfondies. Tant que M. Vernes ne les aura pas réfutés par des études tout aussi minutieuses et consciencieuses, ses assertions n'auront d'autre valeur que celle d'une opinion individuelle.

Notre auteur ne veut non plus trouver rien ou presque rien d'historique dans les renseignements que la Bible nous fournit sur l'exil, la restauration et l'époque d'Esdras. On sait pourtant que le livre d'Esdras et celui de Néhémie renferment des morceaux assez étendus où ces deux hommes parlent à la première personne et qui apparaissent clairement comme des extraits de mémoires rédigés par eux. M. Vernes met cela en doute. Pour quelles raisons? Il ne le dit pas. Il serait en effet difficile de faire valoir de bonnes raisons en faveur d'une thèse aussi insoutenable. Encore ici la simple affirmation doit donc nous suffire.

Étrange manière, en vérité, de renouveler la science biblique et de lui imprimer une méthode plus sévère que celle qui fut généralement suivie jusqu'ici par la critique moderne.

M. Vernes, après avoir soutenu que, depuis l'époque des Juges jusqu'à celle d'Esdras, la bible hébraïque ne renferme que peu d'histoire, admet naturellement bien moins encore que, pour les temps plus reculés, nous puissions y trouver des renseignements dignes de foi. Aussi dénie-t-il à l'Hexateuque toute valeur historique. A cet égard, il n'est certes pas seul de son avis, la même thèse ayant souvent été soutenue depuis le commencement de ce siècle. Mais il y a une double différence entre lui et les autres savants qui ont exprimé le même point de vue, c'est que ceux-ci ont généralement fourni des preuves abondantes à l'appui de leur dire et qu'ils ont vu, dans cette portion de l'Écriture, le reflet d'anciennes traditions. M. Vernes, au contraire, se contente de nouveau d'affirmations sans preuves et, pour se poser encore ici en réformateur, il prétend que le contenu de l'Hexateuque est une pure « création » des docteurs juifs du IIIe siècle avant notre ère; il y trouve l'expression d'une haute philosophie et même de traces d'influence de la philosophie grecque. Nous venons de publier, dans cette Revue (t. XXI, p. 1 sqq.), indépendamment des travaux de M. Vernes, un article sur le *Livre de la Genèse*. Nous prions les lecteurs qui s'intéressent à ces questions de vouloir bien comparer notre méthode et nos résultats aux siens et de décider de quel côté sont et la méthode critique la plus saine et les résultats les plus acceptables.

Nous sommes persuadé qu'on se prononcera sans hésitation en faveur de l'école critique moderne, dont nous nous inspirons, et que M. Vernes attaque avec plus d'ardeur que de justice.

Le deuxième chapitre de l'ouvrage que nous analysons traite de la religion d'Israël. L'auteur y soutient d'abord l'opinion que pendant les cinq siècles qui précèdent l'exil et au sujet desquels seuls nous possédons quelques renseignements positifs sur l'antiquité hébraïque, les Israélites n'ont adoré que Jahvé, dans un grand nombre de lieux de culte et sous divers simulacres. Il n'admet pas que les Hébreux aient été primitivement adonnés au polythéisme et que celui-ci ait même exercé sur eux une grande influence jusque vers l'exil. Mais, dira-t-on, comment se fait-il alors que les livres historiques de l'Ancien Testament reprochent aux Israélites d'avoir été infidèles envers Jahvé à toutes les époques de leur histoire, depuis celle des Juges jusqu'à la fin de la royauté? M. Vernes répond que c'est là une erreur des docteurs juifs de la restauration, qui ont écrit ces livres. D'après ce que nous avons déjà dit, il faudrait, avant de soutenir pareille thèse, réfuter par de bonnes raisons ceux qui prétendent que les livres en question ont été composés au plus tard pendant l'exil et puisés, en très grande partie, à des sources historiques plus anciennes. Quelqu'un pourrait en outre insister et faire la remarque fort judicieuse que les livres prophétiques accusent également le peuple d'Israël d'avoir abandonné Jahvé, pour adorer d'autres dieux.

Voilà une objection qui devrait donner à réfléchir. M. Vernes cependant ne se laisse pas arrêter et répond hardiment que ces livres ne sont pas plus dignes de foi que les autres. Nous dirons un peu plus loin notre sentiment sur ce point spécial. Mais, indépendamment de cela, quelqu'un pourrait n'être pas encore satisfait et dire : « C'est là votre avis, monsieur le professeur ; mais tous les autres hébraïsants, parmi lesquels il y a sans contredit des hommes d'une science consommée et d'une impartialité notoire, sont d'un avis contraire ; comment voulez-vous donc qu'on vous croie sur parole, puisque vous ne daignez pas prouver ce que vous avancez si résolument? » A cela notre auteur répond que la démonstration de son point de vue a, bien au contraire, été faite « avec un luxe irrefragable de preuves. » Et si vous désirez savoir où celles-ci sont consignées, vous serez renvoyé à Havet (page 86, note 1). Plus loin, quand il s'agira de l'importante question du Deutéronome, vous entendrez aussi citer, comme seconde autorité digne d'être invoquée dans ces matières, le nom de d'Eichthal.

C'est ici que nous touchons au tort capital de M. Vernes. Il a cru devoir abandonner comme maîtres les Reuss, les Kuenen, les Wellhausen, c'est-à-dire les hébraïsants de premier ordre, pour se laisser guider par des écrivains qui ont certes fait preuve de savoir dans divers domaines, mais qui, de leur propre aveu, ne savaient pas l'hébreu, c'est-à-dire ne remplissaient pas la condition indispensable pour être compétent dans la matière, et qui, malgré cela, ont cru pouvoir s'occuper des antiquités hébraïques. Ajoutons toutefois qu'ils l'ont fait avec réserve et que M. Havet, en particulier, se rendant compte de son infériorité sur ce terrain, a présenté ses opinions comme de simples conjectures et les a soumises à l'appréciation des hommes du métier. Or ceux-ci n'ont pu que repousser la plupart de ces hypothèses, qui ne tiennent pas un instant devant un examen philologique sérieux des problèmes en question. M. Vernes, au contraire, considère comme parfaitement démontrées la plupart des vues de ces deux auteurs. En les choisissant de préférence pour guides, dans ses dernières publications, n'a-t-il pas fait comme quelqu'un qui, pour se faire chausser le mieux possible, s'adresserait au tailleur d'habits et non au cordonnier? On est donc en droit d'exiger que lui-même prouve ses thèses par une étude détaillée et basée sur le texte original et qu'il réfute ainsi les opinions contraires, ou qu'il renvoie à un hébraïsant ayant fourni les preuves nécessaires. Tant qu'il n'aura pas fait cela, ses affirmations n'exerceront aucune action sur les hommes vraiment compétents, c'est-à-dire sur ceux qui sont capables de lire le texte original des documents examinés.

Dans la deuxième partie du chapitre dont nous nous occupons, M. Vernes parle spécialement des prophètes et du prophétisme. Ici encore il repousse l'opinion admise par tous les hébraïsants. D'après lui, non seulement Samuel, Élie et Élisée ne sont pas des personnages historiques, mais les prophètes écrivains, Amos, Osée, Ésaïe, Jérémie et Ezéchiel, ne le sont pas davantage,

Cette manière de voir, déjà précédemment exprimée par notre auteur, a été réfutée dans cette Revue (t. XX, p. 1 sqq), par M. Kuenen, l'un des critiques les plus éminents de nos jours. Avant de la reproduire une fois de plus et de la prendre comme point d'appui indiscutable, nous pensons qu'il aurait fallu répondre au savant hollandais. M. Vernes, au contraire, fait complètement abstraction des objections que celui-ci a fait valoir contre lui. Mais procéder ainsi, n'est-ce pas se rendre le triomphe par trop facile et se condamner d'avance à ne pas fournir de démonstration valable?

Voici encore un exemple de la facilité avec laquelle M. Vernes passe sur les problèmes abordés. Il dit : « On ne sait trop comment il se fait que Samuel ou Élie soient représentés comme accomplissant constamment les fonctions sacerdotales et se substituant d'un bout à l'autre au clergé ordinaire, dont on n'imagine pas que l'écrivain ait voulu nier l'existence pour l'époque où il place l'un comme l'autre. On voit également que ces mêmes personnages ne tiennent aucun compte de la prétendue unité théorique du lieu de culte, qu'ils sacrifient en divers endroits et notamment à Béthel et à Galgala, localités que les livres prophétiques eux-mêmes condamnent comme des sièges de l'idolâtrie » (p. 115 s.).

La solution de la question soulevée est d'une simplicité extrême : les récits qui nous rapportent ces faits remontent à l'époque anté-exilienne, où la multiplicité des lieux de culte était parfaitement légitime, comme M. Vernes est obligé de le reconnaître dans la première partie de ce même chapitre, et où, malgré l'existence de prêtres réguliers à certains sanctuaires, tout père de famille pouvait offrir des sacrifices à la divinité. Seulement, comme il tient à soutenir envers et contre tous que ces récits ne remontent pas si haut et ne sont pas historiques, il s'arrête à cette singulière conjecture, « qu'il régnait encore aux siècles où s'est produite la rédaction définitive tant des livres historiques que des livres prophétiques, différents courants d'idées entre lesquels une fusion et une réconciliation complètes n'étaient pas intervenues. » Comment M. Vernes pourrait-il justifier une pareille assertion? Il est, au contraire, absolument certain qu'à partir de l'exil il n'y eut plus aucune variation ni aucune divergence parmi les Juifs touchant les deux points mentionnés, c'est-à-dire qu'ils considéraient inébranlablement le temple de Jérusalem comme le seul légitime et la tribu de Lévi comme la tribu exclusivement sacerdotale.

Après avoir parlé des prophètes, M. Vernes passe à la loi et publie, pour la quatrième ou cinquième fois, la thèse, que la plus ancienne législation du Pentateuque proclame déjà la centralisation du culte. Nous nous proposons de réfuter prochainement en règle et cette assertion et tant d'autres affirmations insoutenables de notre auteur que nous ne pouvons pas discuter ici.

Le troisième et dernier chapitre de notre livre traite de la littérature hébraïque. Il aurait évidemment dû occuper la première place, puisque les résultats qu'il nous donne sont partout présupposés dans les chapitres précédents. M. Vernes est trop coutumier de mettre à la fin ce qui aurait mieux trouvé sa place au

commencement. Il n'y a que demi-mal, cette fois-ci, puisque ce dernier chapitre ne nous apprend rien que nous n'ayons déjà rencontré dans le *Précis d'Histoire juive* et dans l'article, paru dans le tome XIX de cette Revue : *Quand la Bible a-t-elle été composée?*

Et que nous dit ce chapitre? Il présente d'abord une caricature de l'école critique moderne; il lui reproche de n'avoir pas suivi une méthode assez sévère et de n'être arrivé qu'à des incertitudes; finalement il expose le point de vue de l'auteur. En quoi consiste celui-ci? Il revient à soutenir que tous les documents de la bible hébraïque ont été composés entre 400 et 200 avant notre ère.

C'est ici que M. Vernes se pose surtout en réformateur et prétend fixer les principes d'un complet renouvellement des études bibliques. Il y accuse l'école critique de n'avoir marché qu'à tâtons dans la fixation de la date de composition des livres bibliques; d'être partie de l'opinion traditionnelle et de n'avoir su que la corriger à certains égards; enfin d'avoir assigné aux livres bibliques la date la plus ancienne possible. Quant à lui, on sait qu'il prétend assigner à ceux-ci la date la plus récente et partir de l'époque où ils ont été formés en recueil, pour suivre ensuite, dans ses investigations, une voie régressive. Voilà la réforme capitale qu'il nous présente.

On a déjà fait entendre avec raison à M. Vernes que sa méthode, loin d'être une découverte qu'il vient de faire, a été appliquée par M. Kuenen il y a plus de vingt ans, avec cette seule différence que le savant hollandais a pris pour point de départ l'époque du VIIIe siècle. M. Vernes n'a pu diminuer le mérite de son prédecesseur qu'en soutenant, contrairement à la vérité, que l'ancienne histoire d'Israël tout entière ne nous est presque pas connue, et en présupposant tacitement que le IVe et le IIIe siècle, où il place la composition de la plupart des livres de la bible hébraïque, le sont fort bien. Mais, en réalité, l'histoire des Juifs pendant ces deux derniers siècles nous est bien moins connue que celle d'Israël au VIIIe et au VIIe siècle. Aussi M. Vernes est-il réduit à remplir le vide de la période indiquée par les produits de son imagination.

Il nous dit que les écoles juives de ce temps ont, non pas colligé l'ancienne littérature hébraïque, pour en former un recueil sacré, ce qui ne serait pas éloigné de la vérité, mais qu'elles ont fabriqué cette littérature de toutes pièces ou à peu près. Oui, mais comme il se propose d'introduire une méthode de critique plus sévère, il devrait pourtant nous faire faire tout d'abord plus ample connaissance avec les écoles qui ont fourni une besogne littéraire aussi riche et variée. Où donc ces écoles avaient-elles leur siège? Quels sont les docteurs qui en ont fait partie? Pourquoi ont-ils senti la nécessité de fabriquer la bible hébraïque? Comment se fait-il surtout que cette littérature n'a pris naissance que lorsque la langue hébraïque était en pleine décadence et que, malgré cela, cette décadence ne se remarque nullement dans les deux premiers recueils de l'Ancien Testament, dont M. Vernes attribue l'origine à cette époque? Voilà les questions et d'autres encore qu'il devrait certainement éclaircir avant que nous

puissions accepter les résultats critiques qu'il nous propose et croire à l'excellence de sa méthode.

Pour terminer nous tenons à noter encore l'impression produite sur un critique allemand par les théories de notre auteur et qui nous tombe sous les yeux au moment même où nous venons d'écrire les lignes précédentes. Il trouve que la littérature hebraique y apparaît tout à coup sans aucune préparation, comme si elle tombait du ciel ou sortait du canon d'un pistolet (*Theol. Literaturzeitung*, 1890, p. 74). Cela s'accorde pleinement avec ce que l'on vient de lire, savoir que les vues que nous combattons sont le simple produit de l'imagination de leur auteur. Et du moment que celles qu'il exprime sur la littérature hebraique sont insoutenables, son système sur l'histoire et la religion d'Israel croule par la base et, avec lui, l'ecole critique qu'il ambitionne evidemment de fonder. En procédant comme il le fait, en bouleversant tout, en lançant des affirmations, qui doivent nécessairement paraître téméraires, avant de faire connaître les études de détails et de textes qui seules pourraient les légitimer, il ne pourra qu'entraver ou même discréditer les études bibliques en France.

Ch. Piepenbring.

Études sur la Religion romaine et le Moyen Age oriental, par Édouard Sayous. Paris, Leroux: in-12 de 300 p.; 3 fr. 50.

M. Édouard Sayous, professeur à la Faculté des lettres de Besançon, a réuni dans ce petit volume une collection d'essais relatifs à l'histoire religieuse. Il commence par la religion romaine au temps des guerres puniques et nous mène jusqu'au xviie siecle, avec le mémoire final consacré au cardinal Buonvisi et à la croisade de Bude. Une telle variété de sujets detachés sur une période de vingt siècles pourrait inspirer quelque inquiétude sur la précision des recherches préparatoires, si l'on ne savait pas que la plupart d'entre eux relèvent de travaux antérieurs du même auteur. D'ailleurs, M. Sayous le déclare lui-même, il ne prétend pas livrer dans ce petit volume quelque chose d'inédit; il s'est efforcé de trouver pour des choses connues un groupement nouveau, qui en fasse ressortir la signification pour l'histoire des religions. Il s'adresse, non seulement aux historiens de profession, mais au public cultivé, et ici, surtout en matière d'histoire religieuse, la qualification « choses connues » n'est pas d'une application bien étendue.

L'essai de beaucoup le plus important est celui qui contient l'exposé de la transformation religieuse subie par le peuple romain au cours des guerres puniques. Cette periode se distingue par un grand courant d'importations étrangères. La vieille religion romaine cesse de produire de son propre fond des dieux nouveaux. La curiosité qui appelle des divinités inconnues s'emploie désormais à acclimater des dieux etrangers. Le grand obstacle à ces études sur

les relations entre l'ancienne religion romaine et les religions étrangères, c'est que nous connaissons fort mal la religion primitive. Si tôt que nous la prenions, nous y trouvons déjà, sauf pour ce qui concerne les divinités agrestes, des importations étrangères, grecques ou étrusques. Il n'est peut-être pas tout à fait exact de dire que l'influence des cultes étrangers coïncide avec les guerres puniques; car on ne trouve pas de période dans l'histoire de la religion romaine où cette influence étrangère ne se manifeste pas. Le peuple romain a été, de tout temps, grand annexeur de dieux à cause de son formalisme superstitieux. Mais le rayon dans lequel il exerce sa puissance d'annexion s'étend à mesure que sa puissance grandissante le met en rapport avec un plus grand nombre de peuples. Or, il est évident que c'est au cours des guerres avec Carthage que Rome est pour la première fois entrée en rapports suivis avec des peuples étrangers éloignés d'elle. C'est donc au cours de cette même période qu'elle a naturellement subi pour la première fois l'influence des religions étrangères à l'Italie latine, grecque ou étrusque.

Le second essai, sur le « Taurobole, » a paru primitivement dans cette Revue (t. XVI, p. 137 et suiv.). Dans les « Idées musulmanes sur le Christianisme » nous avons un résumé d'un ouvrage antérieur de M. Sayous, *Jésus-Christ d'après Mahomet* (Paris, 1880), avec quelques modifications suggerées par les critiques adressées alors à l'auteur. Nous signalons d'une façon toute particulière l'« Essai sur l'Introduction de l'Europe slave et finnoise dans la chrétienté », (IXe-XIVe siècles) où l'on retrouve la connaissance approfondie de l'Europe orientale que l'auteur s'est acquise en préparant son *Histoire générale des Hongrois* (2 vol., 1876). Quant au mémoire sur « le cardinal Buonvisi, nonce du pape et la croisade de Bude » (1684-1686), il a été lu à l'Académie des sciences morales et politiques en octobre 1888. Il est, comme tout le volume, d'une bonne facture et se lit avec agrément.

J. R.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'Histoire des Religions. — Sur la proposition du Conseil de la Section des Sciences religieuses à l'École des Hautes-Études, la conférence sur les Origines du christianisme, dépourvue de titulaire depuis la mort de son directeur M. Ernest Havet, a été supprimée par M. le Ministre de l'Instruction publique. Par compensation une nouvelle conférence a été instituée pour étudier les *religions des peuples non civilisés*. La direction en a été confiée à M. *Marillier*, agrégé de philosophie, qui, depuis deux ans environ, donnait un cours libre sur ces mêmes matières à l'École des Hautes-Études.

La conférence sur les Origines du christianisme n'avait plus de raison d'être après la mort de M. Havet. Elle avait été créée par déférence pour lui, afin que l'institution naissante eût l'honneur de compter parmi ses directeurs le vénérable professeur honoraire au Collège de France. Mais, à proprement dire, les Origines du christianisme sont un sujet de cours plutôt que le titre d'une conférence permanente. Celle-ci faisait double emploi avec les conférences sur la Littérature chrétienne et sur l'Histoire de l'Église. D'autre part, le cadre des études d'histoire religieuse est encore incomplet à l'École des Hautes-Études : l'histoire de l'Église chrétienne devrait être scindée entre deux ou trois conférences distinctes, correspondant aux divisions générales de cette histoire ; la religion chaldéo-assyrienne, le judaïsme talmudique, les religions des peuples non civilisés n'y étaient l'objet d'aucune étude régulière. L'omission des religions élémentaires dans le tableau des conférences a paru particulièrement regrettable, alors que l'étude des manifestations de la pensée et de la vie religieuses chez les peuples non civilisés et des survivances de croyances et de pratiques primitives chez les civilisés a pris un si grand essor de nos jours. Cette étude, qui offre un égal intérêt pour les psychologues et pour les historiens, a besoin d'être conduite avec méthode, d'une façon scientifique, pour ne pas devenir une simple distraction d'amateurs. Le choix de M. Marillier pour diriger la nouvelle conférence offre toutes les garanties désirables à cet égard ; les cours libres qu'il a déjà faits en sont la meilleure preuve.

Parmi les récentes nominations dans l'enseignement supérieur il nous faut

signaler aussi celle de M. Clermont-Ganneau, au Collège de France. La chaire de turc, devenue vacante par le décès de M. Pavet de Courteilles, a éte supprimée et remplacée par une chaire d'épigraphie et d'antiquités sémitiques.

Publications récentes.— 1° *L. de Milloué. Histoire des Religions de l'Inde* (Paris. Leroux ; in-12 de VIII et 335 p.). Le directeur du Musée Guimet, M. de Milloué, vient de publier dans la Bibliothèque de vulgarisation créée par M. Guimet, une histoire sommaire des religions de l'Inde, destinée non pas à soutenir des idées ou des découvertes nouvelles, mais à résumer l'état actuel de nos connaissances dans le domaine de l'histoire des religions. Le présent volume n'est, en effet, que le premier d'une série dans laquelle seront successivement passées en revue les religions indo-européennes, les religions de la Chine et du Japon, les religions égyptienne et sémitiques, et les croyances des populations sauvages ou à demi civilisées de l'Amérique, de l'Afrique et de l'Océanie. Le judaïsme, le christianisme et l'islamisme feront l'objet d'une étude spéciale.

C'est une vaste entreprise que M. de Milloué a commencée ; car elle suppose non seulement des lectures très étendues, mais encore une étude approfondie des questions susceptibles de solutions diverses, afin de pouvoir juger, en connaissance de cause, entre les opinions divergentes des savants de chaque ordre spécial. Cette difficulté est même la principale raison pour laquelle les ouvrages généraux de vulgarisation sont encore si rares dans notre discipline. M. de Milloué a eu le courage de l'aborder de front. Dix années de travaux et d'études au Musée Guimet l'ont préparé à son œuvre et semblent devoir donner à son Précis d'histoire des religions la note distinctive. Occupé pendant longtemps à classer des représentations de dieux et des objets de culte, l'auteur est frappé de la nécessité de répandre d'abord la connaissance des dieux, de leurs attributs et de leur culte, avant de s'attacher aux idées philosophiques dont ils dérivent ou qui se sont développées autour de leurs mythes.

Cependant M. de Milloué n'entend pas laisser entièrement de côté les dogmes ni la philosophie religieuse. Reconnaissant d'une façon très juste que les doctrines religieuses d'un peuple tiennent de fort près à l'état de sa civilisation spirituelle et matérielle, il se propose de tracer « pour chaque époque spéciale de la religion d'un peuple un tableau de l'état social et politique ou il se trouvait au moment où les transformations se sont opérées, où les schismes se sont développés, tiré de l'histoire quand elle nous donne des renseignements positifs, ou bien si ces renseignements manquent, déduit des indices fournis par les dogmes eux-mêmes et par les livres sacrés qui les exposent. » C'est ainsi qu'un résumé de l'histoire des religions se double d'un résumé de l'histoire de la civilisation.

Le premier volume consacré, comme nous l'avons déjà dit, aux religions de l'Inde répond parfaitement au but que s'est proposé l'auteur. On le lit avec agrément. On sent que l'auteur est ici sur son terrain de prédilection. Il se meut avec aisance au milieu des conceptions touffues de la pensée hindoue et il

sait rester clair, même pour ceux qui n'ont aucune initiation préalable ; ce sont là des mérites essentiels dans un ouvrage de vulgarisation.

— 2° *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum sæculo* XVI *qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi* (Paris. Picard ; in-8 ; 600 p.). En attendant la fin de leur énorme recueil de Vies des Saints et, conjointement aux « Analecta Bollandiana », les Pères Bollandistes ont entrepris de publier les catalogues des manuscrits hagiographiques conservés dans les principales bibliothèques de l'Europe. Ils ont commencé par les manuscrits de Bruxelles. Le gros volume que nous annonçons ici est consacré à ceux de la Bibliothèque nationale. Il contient la description de 274 manuscrits du fonds latin. Les auteurs ont accordé une attention toute particulière aux textes encore inédits ; ils en ont même publié les fragments les plus importants à la suite des numéros sous lesquels ils sont classés. Pour être moins volumineuse que les Vies des Saints, cette entreprise dont on peut avoir légitimement l'ambition de voir l'achèvement, n'en rendra pas moins de précieux services à l'hagiographie en faisant connaître à tous les documents.

— 3° *Lucien Auvray. Les Registres de Grégoire IX*, fasc. 1er (Paris. Thorin ; in-4° ; 9 fr. 60). M. Auvray, ancien élève de l'École des Chartes, continue les remarquables publications des Registres de papes, entreprises par ses prédécesseurs à l'École de Rome. En jetant son dévolu sur Grégoire IX, M. Auvray a assumé une tâche considérable ; son choix se justifie non seulement par l'importance du pontificat de Grégoire, mais encore par le fait que sa publication a l'avantage de former une sorte de préparation à celle de M. Élie Berger sur les Registres d'Innocent IV. Elle constituera deux beaux volumes gr. in-4° sur deux colonnes qui seront publiés en fascicules de 15 à 20 feuilles (60 centimes par livr.). Les registres de Grégoire IX renferment environ 4,500 bulles et pièces diverses dont beaucoup sont inédites. L'ouvrage sera complété par un appendice renfermant les bulles non enregistrées, recueillies dans les bibliothèques et les archives en dehors du Vatican. Il aura une table chronologique des documents et deux index.

— 4° *G. Bonet-Maury. De opera scholastica Fratrum vitæ communis in Nederlandia* (Paris. Cerf ; 1889 ; in-8 de 99 p.). M. Bonet-Maury, déjà docteur en théologie, a obtenu récemment le titre de docteur ès lettres, en Sorbonne. L'étude que nous signalons ici est sa thèse latine : on n'écrit plus guère en latin qu'une thèse de doctorat. M. Bonet-Maury avait déjà publié antérieurement un livre sur Gérard de Groote. Cette fois il s'est attaché particulièrement à l'œuvre pédagogique des Frères de la Vie commune. Contrairement à l'opinion soutenue par quelques historiens, notamment M. Hirsch, il montre que les Frères se sont certainement proposé de faire œuvre d'instruction à l'égard de la jeunesse. Jusque vers 1400, il est vrai, ils eurent surtout pour but de faire l'éducation des futurs membres du clergé en les pénétrant de l'esprit de l'Évangile ; mais de 1400 à 1500 ils s'occupent activement de l'instruction proprement dite de la jeu-

nesse et au XVIe siècle leurs maisons communes se transforment de plus en plus en gymnases. M. Bonet aurait pu insister davantage sur l'influence exercée par la découverte de l'imprimerie dans cette évolution des Frères. Comme la source principale de leurs modestes revenus, du temps où ils formaient surtout des maisons de piété, avait été la copie des manuscrits, ils furent obligés de chercher une autre occupation, lorsque l'imprimerie substitua les livres aux manuscrits. C'est alors surtout que les goûts littéraires qui s'étaient greffés dans leurs maisons sur les traditions de piété douce et évangélique, les portèrent de plus en plus à devenir des instructeurs de la jeunesse.

M. Bonet nous donne une description très intéressante des diverses écoles que les Frères établirent dans les Pays-Bas et nous fait connaître les programmes et la discipline qui y furent appliqués. Il nous les montre dans leur rôle bienfaisant de réformateurs modestes et paisibles. En appendice il publie, d'après les Archives de Saint-Thomas, l'organisation des études proposée par Jean Sturm, l'un des élèves les plus distingués des Frères de la Vie commune, aux curateurs des écoles de Strasbourg en 1538. Il y a comme une certaine affinité à travers l'histoire entre l'auteur et son sujet, entre le théologien du XIXe siècle qui recherche les honneurs du doctorat ès lettres, et les excellents ancêtres d'une religion à la fois bienfaisante et savante qui furent tout ensemble des précurseurs de la Réforme et des introducteurs de la Renaissance chrétienne dans les Pays-Bas.

— 5° *Raoul Gaudard. La doctrine de la Sainte Cène d'après Zwingle* (Paris. Impr. Noblet, in-8 de 85 p.). Le travail de M. Gaudard est une simple thèse de bachelier en théologie, mais qui se distingue par une étude consciencieuse du sujet et par le bon sens d'un jugement indépendant. M. Gaudard est assez familiarisé avec la théologie protestante pour comprendre l'importance de certaines nuances qui échappent aux profanes et assez sérieusement libéral pour n'avoir aucun parti pris théologique. L'inconvénient d'un sujet délimité de la sorte, c'est qu'il est impossible de le traiter à part du système théologique tout entier du réformateur, surtout lorsqu'il s'agit d'un penseur tel que Zwingli. La véritable racine de sa conception de la Sainte Cène est dans son anthropologie ; voilà ce que M. Gaudard a omis de faire ressortir.

Nouvelles diverses. — 1° *L'Ascension d'Isaïe*. M. l'abbé Batiffol a découvert à la Bibliothèque nationale l'original grec du livre apocryphe connu sous le nom de « Ascensio Isaïæ », que l'on ne possédait jusqu'à ce jour que dans la traduction éthiopienne publiée par Dillmann. Il se propose de le faire paraître dans l'un des prochains fascicules de ses *Studia Patristica*, qui contiennent déjà le texte et l'étude, signalés précédemment, de la Prière d'Aseneth.

— 2° *Travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*. MM. Henry Vergé et P. de Boutarel ont publié chez Picard (prix : 5 fr.) la table complète du Compte-rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, de 1843 à 1888. D'une part, on trouve sous chaque sujet

le nom des académiciens qui l'ont traité; d'autre part, à chaque nom d'académicien correspond la liste complète de ses travaux et communications. Ce catalogue très bien conçu est indispensable à quiconque veut se servir avec fruits des cent premiers volumes du Compte-rendu.

— *Perrot et Chipiez. Histoire de l'Art dans l'Antiquité.* Dans la séance du 25 avril l'Académie des sciences morales et politiques a décerné le prix Fould, de 20,000 fr., à MM. Perrot et Chipiez. Voilà une distinction académique qui, pour une fois, ne sera contestée par personne. L'*Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, de MM. Perrot et Chipiez, est assurément une des publications qui honorent le plus la science française et une de celles dont la maison Hachette a le droit de se montrer le plus fière comme produit de l'imprimerie française. Le tome V, consacré à l'art de l'Asie Mineure (Phrygie, Lydie, Carie) et à l'art perse, est maintenant achevé.

Les auteurs sont parvenus à la Grèce, le sujet de prédilection des historiens de l'art; mais ce sera justement l'un des avantages et l'un des grands mérites de leur œuvre, d'avoir fait précéder l'histoire de l'art grec d'une étude approfondie des arts orientaux et d'être mieux à même que leurs prédécesseurs de faire ressortir l'action et la réaction de l'art oriental et de l'art grec, l'un à l'égard de l'autre.

— 4° Nous avons reçu encore les publications suivantes : *a. Les fouilles d'Olympie*, par *Paul Monceaux*, le texte de la conférence prononcée par M. P. M., le 21 juillet 1889, à l'Exposition universelle (voir l'ouvrage de M. Monceaux, *Restauration d'Olympie*, dont nous avons parlé, t. XX, p. 352). — *b. P. Hochart. De l'authenticité des Annales et des Histoires de Tacite* (Paris, Thorin, 1 fort vol. gr. in-8 de XII et de 320 p.), qu'il faudrait intituler plutôt de l'inauthenticité des Annales et des Histoires, puisque l'ouvrage a pour but de montrer que ces écrits furent fabriqués au XVe siècle par Poggio Bracciolini. Cette démonstration est trop étrangère à nos études pour que nous puissions en donner ici le compte-rendu. — *c. E. Lesigne. La fin d'une légende. Vie de Jeanne d'Arc* (Paris. Bayle; in-12 de 252 p.), un essai tendant à montrer que Jeanne d'Arc n'a pas été brûlée à Rouen, mais s'est évadée pour se marier ensuite avec le chevalier lorrain Robert des Armoises. M. Lesigne a voulu faire œuvre de justicier, mais à coup sûr il n'a pas fait œuvre de critique. Quand on soutient une thèse, dementie par toutes les recherches scientifiques antérieures, on commence par faire connaître et par discuter les documents sur lesquels on s'appuie; on n'a pas le droit de se borner à l'affirmation que les documents abondent et de n'en citer qu'un ou deux sans les soumettre à aucune discussion critique.

La jeûneuse de Bourdeilles. Nous empruntons au journal *Le Temps*, du 11 avril, la description suivante d'un cas de jeûne extraordinaire, rédigée par le Dr Rolland et de nature à intéresser tous ceux qui étudient les phénomènes analogues enregistrés par l'histoire ou la légende dans plusieurs religions.

« Zélie Bouriou est née en 1846 à Jovelle, commune de Léguillac-de-Cercles,

canton de Mareuil, arrondissement de Nontron (Dordogne). Son père, charretier, buveur intrépide, comme presque tous les gens de son état, était devenu à la fin de ses jours un parfait ivrogne; sa mère, à la suite de règlements d'affaires de famille, se suicida en se noyant dans un petit lac voisin de son habitation. Elle n'aurait cependant jamais présenté de phénomènes nerveux bien prononcés, malgré les scènes que lui faisait son mari brutal et ivrogne. Elle a eu dix enfants; quatre sont morts tout jeunes; un garçon est mort à vingt-cinq ans de la variole; quatre sœurs de la jeûneuse vivent encore et sont bien portantes : elles sont toutes plus ou moins nerveuses, ont le caractère un peu bizarre, mais n'ont jamais présenté de phénomènes hystériques.

« A l'âge de dix ans, Zélie fut subitement prise de perte de connaissance dans l'intérieur de sa maison et pendant un quart d'heure environ; ces pertes de connaissance se reproduisirent à diverses reprises jusqu'à l'âge de vingt-deux ans, et, chose singulière, elles ne se produisaient que dans l'intérieur d'une maison, et surtout à l'église. La perte de connaissance était précédée d'un sifflement d'oreilles; Zélie sentait « comme si son estomac s'en allait ». Jamais d'émission d'urines ni sensation de boule hystérique. Quelquefois la perte de connaissance était suivie d'un sommeil de quarante-huit heures et plus. Les parents firent, à cette époque, dire sans succès des messes à son intention dans l'église de Saint-Sicaire de Brantôme.

« La puberté s'établit normalement sans incidents à l'âge de quinze ans. Mariée à vingt-deux ans, elle n'eut plus de perte de connaissance, même dans l'église, depuis cette époque. Elle eut, neuf mois et quinze jours après son mariage, un enfant, puis un second cinq ans après. Son ménage ne fut pas heureux; elle eut, paraît-il, à se plaindre de son mari et de sa belle-mère; son caractère devint très nerveux, bizarre, et le docteur Lafon, de Bourdeilles, eut à une certaine époque l'occasion de lui donner ses soins pour un accès de manie aiguë. Voici dans quelles circonstances : un jour, après une lessive par un temps de pluie, elle alla au village voisin à la rencontre de ses enfants qui revenaient de l'école; son mari, jaloux, lui fit une violente scène, lui reprocha la naissance de ses deux enfants, etc.; cette scène de jalousie provoqua un véritable délire nerveux, un accès de folie pendant lequel elle eut la manie de se faire saigner les gencives avec une épingle; la perte du sang produisait chez elle un soulagement notable et lui dégageait la tête. C'est, du reste, depuis cette époque que, comme nous le verrons plus loin, Zélie a la manie de se faire saigner les gencives.

« Vers 1880, environ, elle fut prise d'une perte complète de sommeil pendant quelques mois, accompagnée d'une boulimie portée au suprême degré. Elle mangeait toute la journée et même la nuit et ne pouvait jamais se rassasier; cet état dura environ trois mois. Pendant qu'elle était dans cet état, son mari alla un samedi à une foire voisine; le soir, comme elle rentrait des champs, une voix lui dit de ne pas rentrer à la maison, que son beau-père s'était pendu. La

voix lui dit encore : « En arrivant, on te proposera de manger ; tu diras : Je n'ai pas faim. »

« Le soir, à son dire, comme elle était montée dans sa chambre, son mari, qui avait acheté trois ou quatre paquets d'allumettes phosphorées à la foire, et sa belle-mère, lui firent apporter par ses enfants la moitié d'une *mique* (sorte de boule de farine de maïs) : elle n'en voulut pas manger, d'après l'avertissement de la voix, et, bien lui en prit, car la *mique* était empoisonnée avec du phosphore ; la preuve qu'elle était empoisonnée, c'est qu'elle l'enterra au pied d'un prunier et qu'un chien qui la déterra et la mangea mourut quelques instants après. Après cette prétendue scène d'empoisonnement, Zélie alla se coucher : aussitôt au lit elle s'endormit ; le matin elle se réveilla en sursaut et crut qu'on sonnait au feu : c'était tout simplement la sonnerie de la messe ; elle se leva et assista à la messe. Depuis ce moment elle ne ressentit plus la sensation de la faim. Au retour de la messe elle prit seulement une bouchée de pain, pas de soupe ni de viande ; elle assista aux vêpres, heureuse de voir disparaître ce besoin incessant de manger qui l'obsédait auparavant. Peu à peu ce besoin alla en diminuant ; elle se contentait d'un œuf, par exemple, puis d'un peu de salade ; puis un œuf lui fit trois jours.

« A ce moment elle entendit de nouveau la voix qui lui avait dénoncé la tentative d'empoisonnement de son mari et de sa belle-mère. Cette voix, celle de *Dieu le Père*, lui ordonna d'aller visiter les églises des environs et de prier pour son père, pour sa mère et pour ses enfants, mais non pour son mari ; il ne le méritait pas. « Ne crains rien, lui disait la voix, je te conduirai ; tu as été bien « malheureuse ; tu seras un jour la plus heureuse des femmes. » Zélie partit aussitôt et visita cinquante-quatre églises de la contrée ; elle alla jusqu'à Angoulême. Après avoir fait ce pèlerinage et accompli les dévotions ordonnées par la voix, elle retourna chez elle « fort heureuse, bien contente », et reprit son travail habituel.

« Mais le dégoût des aliments augmenta peu à peu ; elle ne mangea plus que quelques pralines, puis quelques pastilles à la menthe, pour chasser un fort mauvais goût qu'elle avait dans la bouche. Elle ne mangea plus d'aliments solides ; elle ne ressentait même pas le besoin de manger ; elle ne prenait qu'un peu d'eau panée, suçait quelques fruits, surtout des fruits aigres, citrons, pommes acides, prunes vertes, etc. ; elle vomissait les liquides alimentaires : café, bouillon, etc. A la suite de ce régime apparut du météorisme très prononcé du ventre et de l'estomac.

« Depuis cette époque, Zélie affirme n'avoir pris aucun aliment solide ; son estomac n'aurait toléré autre chose qu'un peu d'eau panée et encore en rejetait-elle la plus grande partie. Lorsque les vomissements n'étaient pas faciles et tardaient à se produire, à son gré, elle se pressait avec les mains les parois abdominales pour faire sortir le liquide de l'estomac. Lorsqu'elle était très fatiguée elle se faisait saigner les gencives et se trouvait beaucoup mieux après

avoir perdu une certaine quantité de sang. Presque tous les jours elle se fait ainsi saigner les gencives. Il paraît absolument prouvé par l'enquête à laquelle le docteur Lafon s'est livré depuis plusieurs années, que Zélie dit vrai, en affirmant qu'elle n'a pas mangé depuis cette époque, c'est-à-dire depuis neuf ans. Son mari est mort ainsi que ses deux enfants; elle vivait seule, et depuis cette époque elle n'a pas pris chez le boulanger une livre de pain; jamais personne de son village ne l'a vue manger: à cause de ce fait, elle passait même pour *possédée* dans le pays.

« A différentes reprises, le docteur Lafon avait proposé à Zélie de venir à l'hospice de Bourdeilles pour se soumettre à une observation médicale sévère. Pour une raison, ou pour une autre, elle avait toujours refusé. Ce n'est que le 9 mars dernier qu'elle s'est décidée à entrer à l'hospice de Bourdeilles. Lors de son entrée à l'hospice, elle était assurément très amaigrie, mais pas au point où elle en est actuellement: elle pesait 44 kil.: elle ne pesait plus, le 3 avril, que 40 kil. 500, et aujourd'hui que 37 kil. 500. Elle a donc maigri de 6 kil. 500 en 30 jours, et de 3 kil. du 3 au 9 avril.

« Loin de lui conseiller de persister dans son singulier régime, le docteur Lafon, lors de son entrée à l'hospice, l'a engagée à manger et à choisir des aliments. Zélie s'est toujours refusée à manger quoi que ce soit; elle n'a pris qu'un peu d'eau panée, un peu d'eau coupée de vin blanc, quelques gorgées de bouillon vite rejetées, a sucé un morceau de citron ou de pomme aigre: elle s'est rincée la bouche avec de l'eau pure ou de l'eau vinaigrée, mais en rejetant ces liquides immédiatement après. Il n'y a eu, pendant ces trente jours, aucune selle; les urines, dont la quantité a varié entre un litre les premiers jours et un cinquième de litre les jours derniers, renferment six grammes d'urée par litre, d'après les analyses de M. Soymier, pharmacien à Périgueux, ce qui prouve qu'il y a travail, assez faible il est vrai, mais un travail manifeste de désassimilation. Il y aurait eu lieu, croyons-nous, d'analyser aussi les matières vomies et d'en tenir compte.

« La surveillance est parfaitement établie : le fait n'est donc pas douteux; mais ce qui n'est pas douteux non plus, c'est que la jeûneuse a considérablement maigri; qu'il y a, comme nous l'avons dit en commençant, des phénomènes manifestes d'inanition. Nous croyons même qu'il n'est que temps de cesser l'expérience et que le docteur Lafon devra, s'il le peut, alimenter sa malade d'une façon ou d'une autre, ce qui nous paraît bien difficile à faire, étant donnée l'intolérance de l'estomac.

« En résumé, Zélie Bouriou est une hystérique, ayant eu des hallucinations répétées et de la manie furieuse; elle a une hérédité nerveuse très prononcée: à la suite de troubles nerveux de nature hystérique, elle s'est peu à peu déshabituée de manger. Dépensant fort peu, elle avait besoin d'une faible quantité d'aliments. Elle a trouvé pendant près de neuf ans la quantité de nourriture qui lui était nécessaire pour maintenir la vie, dans les liquides faiblement chargés

de principes nutritifs qu'elle absorbait et dans les fruits qu'elle suçait; peut-être même avalait-elle un peu de sang sorti de ses gencives. Peut-être aussi (sa nature hystérique et ses refus répétés de venir en observation à l'hospice de Bourdeilles porteraient à le croire) se nourrissait-elle en cachette. A l'hospice, sa nature hystérique, excitée par le bruit fait autour d'elle, l'a soutenue quelque temps; mais l'expérience est faite et bien faite, Zélie Bouriou, pas plus que personne, ne peut vivre sans manger. Nous avons lieu de croire qu'un avenir prochain nous donnera malheureusement raison. »

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *Sidney J. Hickson. A Naturalist in North Celebes* (Londres. Murray). De même que M. Lumholtz en Australie (voir notre précédente Chronique, p. 127), M. Hickson en Malaisie, au cours d'une enquête de naturaliste, a recueilli des documents très intéressants pour l'étude des religions chez les non civilisés. Il a localisé ses recherches dans le Minahassa, au N.-E. de Célèbes, et dans l'archipel de Sangir et Talaut entre Célèbes et les Philippines, et nous donne des renseignements qui semblent exacts, sur les traditions, les cosmogonies, les légendes et les mythes des indigènes primitifs. Ils étaient complètement animistes. Aujourd'hui ils sont devenus chrétiens et sérieusement civilisés, grâce à l'action de missionnaires plus éclairés que ne le sont en général leurs collègues; car au lieu de nourrir les indigènes de doctrines que ces malheureux sont incapables de s'assimiler, ils les ont initiés aux bienfaits de la civilisation chrétienne, en leur apprenant à bien cultiver leur pays et à s'instruire. Les traditions rapportées par M. Hickson se ressentent en plusieurs passages des nouvelles idées chétiennes substituées à l'ancien animisme. Mais l'auteur n'en est pas dupe; il est le premier à en avertir ses lecteurs. Son livre prendra une place honorable à côté des belles études de M. Wilken, de Leyde, sur l'ethnologie et le folklore de l'archipel indien. Il en avait déjà publié des fragments dans le « Journal of the Anthropological Institute » et dans les *Proceedings* de la Société.

— 2° *F.-A. Gasquet. Henry VIII and the english monasteries* (Londres. Hodges, 2 vol.). Dans une précédente Chronique nous avons signalé la publication des rapports sur cinq tournées d'inspection faites dans leur diocèse par deux évêques successifs de Norwich de 1492 et 1532 (*A. Jessopp. Visitations of the diocese of Norwich*; voir Revue, t. XIX, p. 386). Il ressortait clairement de cette publication, que la situation morale des monastères anglais n'était pas aussi répréhensible que les rapports des agents de Henri VIII l'affirmaient. Les deux volumes du P. Gasquet, moine bénédictin, ont pour but de faire connaître ces rapports que l'on croyait perdus et dont on ne parle en général que par ouï dire. Quoiqu'un moine du XIXe siècle, lorsqu'il prend en mains la cause des moines du XVIe siècle, soit suspect de partialité, il est incontestable que les faits

allégués par le P. Gasquet sont suffisamment éloquents par eux-mêmes pour n'avoir pas besoin de commentaires. Ils fournissent la contre-partie de la démonstration fondée sur les enquêtes épiscopales, en établissant que les agents chargés par Henri VIII de lui faire un rapport sur la situation des monastères anglais étaient de tristes personnages, décidés d'avance à conclure selon les vœux du maître. Le second volume du P. Gasquet est consacré au récit de la suppression des monastères et des incidents qui s'y rattachent.

— *Palestine Exploration Fund.* La Société pour l'exploration de la Palestine a obtenu un firman qui l'autorise à reprendre les fouilles en Terre sainte. Les objets recueillis devront être déposés au Musée impérial de Constantinople, mais la Société aura le droit de conserver les doubles, s'il s'en trouve.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *L. Laistner. Das Rätsel der Sphinx. Grundzüge einer Mythengeschichte* (Berlin. Hertz; 2 forts vol. in-8; 20 m.). Il faut ajouter M. Laistner à la longue liste des auteurs qui croient avoir trouvé la clef unique donnant accès à l'explication de tous les mythes. A en juger par des ouvrages antérieurs, on pourrait croire que c'est en les ramenant tous à des personnifications et à des dramatisations de phénomènes météorologiques; car, il y a quelques anneés, M. *L.* voyait beaucoup de choses dans les nuages. Mais il leur est devenu infidèle pour se donner tout entier à l'*Alp*, au rêve ou au cauchemar, et il s'efforce de justifier ce nouvel amour en montrant par l'examen de nombreuses légendes germaniques, slaves, lettones ou grecques, combien les cauchemars peuvent provoquer de combinaisons dans l'imagination des hommes. Son ouvrage est, d'ailleurs, agréablement écrit, plein de détails intéressants, digne d'être lu. Il est seulement regrettable que l'expérience faite précédemment ne l'ait pas mieux éclairé sur les inconvénients des enthousiasmes exclusifs en mythologie.

— 2° *P. Jensen. Die Kosmologie der Babylonier* (Strasbourg. Trübner; 1890; in-8 de xvi et 546 p.; 40 m.). Un livre magistral, où l'orientalisme, l'astronomie, l'histoire et le bon sens ont collaboré à une œuvre vraiment féconde. M. Jensen a fait pour la mythologie babylonienne, ce que M. Maspero a fait pour la religion de l'Égypte dans les remarquables articles que nos lecteurs n'ont certainement pas oubliés, ce que M. Sabatier a indiqué pour les dogmes de la religion chrétienne dans la leçon d'ouverture de son cours de dogmatique réformée, « De la vie intime des dogmes. » Il a replacé les mythes et les doctrines des Assyro-Babyloniens dans le cadre de la conception générale du monde à laquelle ils correspondent et qui, seule, peut nous les faire véritablement comprendre.

Avec la réserve qui convient aux assyriologues tant que leur science restera aussi peu certaine qu'elle l'est actuellement, il intitule son livre *Studien und Materialien, mit einem mythologischen Anhang*. En dehors de cet appendice où

il traite des divinités qui jouent un rôle cosmologique, il y a trois parties distinctes dans son ouvrage : 1° le monde et ses subdivisions ; 2° la création et l'organisation du monde ; 3° le déluge. Nous ne pouvons pas songer à donner ici un résumé même succinct de cet ouvrage très nourri. Voici, comme spécimen, la conclusion a laquelle l'auteur arrive en ce qui concerne la conception babylonienne de la terre : « La terre circulaire, conçue comme une grande montagne, repose sur l'apsu, l'eau universelle. A une époque reculée on pensait qu'elle était formée de sept zones parallèles concentriques, séparées l'une de l'autre par des tampons d'une nature quelconque. Les Sémites remplacèrent cette conception par la subdivision mathématique en quatre quarts de cercle. A l'est se trouve la « montagne claire, » la grande montagne du lever du soleil ; à l'ouest la « montagne sombre, » la montagne du coucher du soleil. Le nord de la terre est énigmatique et mystérieux. Sous la montagne de l'orient est la demeure somptueuse, la demeure des destins, considérée, d'autre part, comme une partie intégrante du lieu de réunion des dieux sur la terre. Entre le ciel et la terre, à l'est et à l'ouest, sont les eaux de l'océan oriental et de l'océan occidental qui se perdent, comme l'océan méridional, dans l'océan universel [sur lequel repose la terre]. L'hypothèse la plus naturelle est que cet océan universel entoure la terre entière et qu'on le trouve par conséquent aussi au nord. A l'extrême orient est « l'île des bienheureux ». Sous le sol de la terre se trouve le monde des morts, dont l'entrée est à l'ouest. Conçu sous forme de pays, de ville et de maison, celui-ci est entouré de sept murailles, qui forment sept cercles concentriques correspondant aux sept zones concentriques de la terre. En dessous la terre est creuse. »

On lira aussi avec le plus vif intérêt la description des rapports entre la cosmologie babylonienne et les signes du zodiaque ainsi que l'interprétation, souvent neuve, des textes relatifs au déluge. Des cartes dressées avec grand soin permettent de suivre les descriptions astronomiques et cosmologiques. Enfin les exégètes des récits bibliques de la création et du déluge pourront faire leur profit d'un grand nombre d'observations consignées par M. Jensen.

— 3° A. Moses. *Nadab et Abihu* (Berlin. Mayer et Muller ; in-8 de 39 p.). L'auteur, habitant Louisville, aux États-Unis, a voulu publier dès à présent le résultat des recherches qu'il a faites sur la lutte entre les tribus de Benjamin et de Juda et dont il se propose de donner plus tard une démonstration détaillée, afin que personne ne lui ravisse sa découverte. Cette découverte consiste essentiellement en ceci : Nadab et Abihu, présentés comme fils d'Aaron, doivent être identifiés avec les deux familles benjaminites, Abinadab et Abiel ou Abihu (famille à laquelle appartenait Saül). Le récit de II *Samuel*, VI, qui rapporte l'excursion de David à Guibeah pour s'emparer de l'arche de Jahveh, contient le souvenir défiguré de la lutte acharnée que les Benjaminites, conduits par la famille de Nadab, soutinrent contre David et les habitants de Juda à propos de la possession de l'arche de l'alliance. La tribu de Benjamin fut presque complè-

tement détruite dans cette lutte. L'histoire du lévite de Guibéa (*Juges*, XIX et suiv.) devient une légende inventée pour justifier Juda. L'auteur rattache aussi à la prise de l'arche par les Philistins toute sorte de conséquences religieuses, notamment la naissance du prophétisme. Enfin il montre l'arche reprise par Saül sur les Philistins et confiée par celui-ci aux gens de Benjamin. Cette dernière assertion repose principalement sur la substitution du mot *eithanôth* au mot *atonôt* dans I *Sam.*, IX, soit des deux tables de l'arche aux ânesses que le récit biblique fait chercher par Saül. Il faudra attendre la publication de l'ouvrage détaillé promis par l'auteur pour juger de la valeur de ses assertions, dont quelques-unes paraissent bien fantastiques, mais qui, ailleurs, ne doivent pas être rejetées sans examen.

— 4° *C. R. Gregory. Novum Testamentum graece*, III 2 (Leipzig. Hinrichs ; in-8). M. Gregory achève la réédition du N. T. grec de Tischendorf, avec le concours de M. Abbot. Il vient de publier la seconde partie des Prolégomènes (p. 441-800), qui contient, outre une dizaine de pages de rectifications et d'additions aux volumes déjà publiés, la notice des manuscrits en minuscule et des lectionnaires. Ce catalogue est fait avec le plus grand soin. M. Gregory a entrepris une œuvre ingrate entre toutes, mais qui rendra de grands services en épargnant aux critiques la peine de collationner un très grand nombre de manuscrits dont ils pourront désormais, grâce à lui, connaître d'avance la non-valeur.

— 5° *A. Aust. De ædibus sacris populi romani inde a primis liberæ rei publicæ temporibus usque ad Augusti imperatoris ætatem Romae conditis* (Marbourg; 55 p.).

Cette dissertation se compose de deux chapitres, relatifs l'un et l'autre à l'histoire des temples romains durant la République.

Le chapitre premier est un catalogue des temples construits à cette époque. L'auteur est arrivé au chiffre de 112 édifices sacrés. A chacun d'eux il a consacré une courte notice indiquant tous les faits qui le concernent : circonstances dans lesquelles on a fait le vœu de le construire, époque de la dédicace, incendies, réparations, reconstructions, etc. Cette liste a été dressée avec le plus grand soin; les notices historiques qui l'accompagnent, donnent, comme cela est nécessaire, toutes les références aux sources.

Le second chapitre traite de diverses questions générales. L'auteur soutient qu'il y a une relation constante entre les *natales ædium* et les fêtes des dieux auxquels les *ædes* étaient consacrées ; il pose cette règle : *initio omnes ædes, si diis deabusve earum antiquitus dies fuerit sacratus neque altero templo occupatus, illo ipso dedicatas esse*. Il conteste l'assertion de Jordan, d'après laquelle les temples dédiés aux divinités étrangères furent toujours placés durant la République en dehors du *pomerium* (à l'exception de celui de *Mater Magna*). A ses yeux le *jus pomerii* fut accordé, si l'on peut dire ainsi, aux dieux étrangers, beaucoup plus tôt, dès 537 = 217. Il s'occupe enfin des temples qui furent substitués aux *aræ* et aux *sacella* primitifs.

Tous ceux qu'intéresse l'histoire religieuse de Rome sauront gré à M. Aust d'avoir, dans cette excellente monographie, comblé une lacune que tant de savants travaux sur la topographie ou la mythologie romaine avaient laissée subsister. (*Communication de M. J. Brissaud.*)

— 6° K. J. *Neumann. Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian,* I (Leipzig. Veit; in-8 de XII et 334 p. : 7 m.). M. Neumann commence l'exposé détaillé des rapports de l'Église chrétienne avec l'État romain au règne de Marc-Aurèle, et nous mène, dans ce premier volume, jusqu'à Dioclétien. Il est rare de voir un historien, à la fois aussi versé en droit romain et aussi familier avec tous les travaux de l'érudition en fait d'histoire ecclésiastique. Comme travail d'ensemble, il ne paraît pas qu'il y ait mieux en cette matière.

— 7° La leçon d'ouverture du cours de dogmatique, par M. Sabatier, à la Faculté de théologie de Paris, « De la vie intime des dogmes et de leur puissance d'évolution, » a été traduite en allemand, par M. *H. Schwalb* sous le titre : *Die christlichen Dogmen, ihr Wesen und ihre Entwicklung,* avec notes et appendice.

Nécrologie. — *Franz Delitzsch.* Le 4 mars est mort à Leipzig, à l'âge de soixante-dix-sept ans, Franz Delitzsch, l'un des plus célèbres hébraïsants de notre époque. Après avoir débuté comme privat-docent dans cette même ville de Leipzig, il occupa successivement les chaires d'hébreu à Rostock (1846-1850) et à Erlangen (1850-1867), jusqu'au jour où il reparut comme professeur titulaire dans l'Université où il avait fait ses débuts. Delitzsch était surtout hébraïsant; c'est lui qui a traduit le Nouveau Testament en hébreu pour le rendre plus accessible aux Juifs. Il était conservateur comme critique et comme homme d'église: mais ceux-là mêmes qui ne pouvaient pas accepter ses opinions sur l'histoire et la composition de l'Ancien Testament, ont beaucoup profité de ses commentaires, dont la plupart ont été publiés en plusieurs éditions constamment révisées. Il avait un tour d'esprit vraiment original, novateur jusque dans son attachement aux croyances traditionnelles et tolérant jusque dans son culte pour des hommes et des systèmes dont l'intolérance est notoire. Delitzsch était particulièrement attentif aux étudiants étrangers à Leipzig, notamment à ceux qui venaient d'Amérique et d'Angleterre, où il comptait de nombreux amis. Son fils M. Friedrich Delitzsch, est l'assyriologue bien connu.

AUTRICHE

A. *Gottlob. Aus der Camera apostolica des* XV *Jahrhunderts* (Innsbruck. Wagner; in-8 de 317 p.). Ce volume eût pu être excellent s'il avait tenu ce que le titre et l'énoncé du programme promettent. Il nous fait connaître les registres de finances du Vatican et les règles de comptabilité usitées de 1417 à 1513. Il nous apprend que 150 volumes de recettes et dépenses de la cour pontificale, relatifs à cette période, nous ont été conservés. Mais il ne nous communique,

leur contenu que de la façon la plus incomplète. L'ouvrage n'en doit pas moins être signalé, parce qu'il ouvre une voie nouvelle à tous ceux qui désirent faire une enquête sérieuse sur les exactions que les divers peuples de l'Europe étaient unanimes à reprocher à la papauté dans le cours du xv[e] siècle.

BELGIQUE

Bibliotheca Belgica. Les auteurs de la « Bibliotheca belgica » ont publié séparément en deux gros volumes de ci-738 et 860 p. (La Haye. Nijhoff; 40 fr.) les livraisons du recueil consacrées aux martyrs protestants du xvi[e] siècle dans les Pays-Bas. On y trouve la description de tous les ouvrages et même des moindres plaquettes concernant ces victimes de l'intolérance religieuse du xvi[e] siècle, une revue de tous les martyrologes néerlandais et des listes alphabétique, topographique et chronologique des martyrs. Il y a là une source précieuse de renseignements, difficiles à se procurer ailleurs, sur l'histoire religieuse des Pays-Bas à l'époque de la Réforme.

Le véritable auteur des « Monita secreta ». Le P. Sommervogel vient de publier à Bruxelles, chez Vromant, une courte brochure de 8 pages dans laquelle il établit, d'après l'*Historicum diarium* du jésuite Jean Wielewicki, publié par l'Académie de Cracovie, que l'auteur des célèbres *Monita secreta* est un certain Jérôme Zahorowski, lequel fut chassé de la Compagnie et fit paraître en 1614 les révélations si défavorables aux jésuites.

ITALIE

Italo Pizzi. L'Epopea Persiana (Florence. Nicolai; 1888). Nous reproduisons de la *Revue critique* du 14 avril, le fragment suivant d'un article relatif aux ouvrages de M. Pizzi :

« L'*Epopea Persiana* est une intéressante introduction à la traduction du Livre des Rois. Elle se compose de deux parties : la première traite de l'histoire de l'épopée, la seconde de la vie et des mœurs des héros de Firdusi. Dans la première partie, l'auteur aborde successivement les origines de la légende épique. dont il analyse les éléments, éléments mythologiques et éléments historiques. Il reconnaît très justement que les *divs* contre lesquels luttent les héros ne sont pas toujours des êtres surnaturels, mais les races barbares aborigènes, contre lesquelles la colonisation aryenne a à lutter, les *dasyus* de l'Iran : il ne faut pas les confondre avec les Touraniens, lesquels représentent une forme de civilisation ennemie, mais organisée et reconnue : le Touranien est l'etranger, ce n'est pas le barbare, comme les Divs de Mazandéran. M. Pizzi distingue aussi dans l'ensemble de l'épopée des cycles indépendants mal fondus : le cycle de Féridun et de Zohak est le plus ancien, étant encore engagé dans le naturalisme mythique. Puis viennent le cycle du Seistan (Sam, Zal et Rustem); le cycle de Segsar et

de Mazandéran; celui de Syâvush et des Goderzides; celui de Khosru et d'Afrasyab; celui de Gushtasp et celui d'Isfendyar. M. Pizzi met bien en relief l'indépendance de ces cycles, dont le plus important, celui du Seistan, semble avoir été primitivement formé dans un esprit hostile à celui du cycle avestéen. Comme il le montre bien, le cycle de Gushtasp, qui contient déjà des additions si récentes (toute l'histoire de ses aventures en Rûm est, au moins dans sa forme présente, imprégnée d'éléments grecs et conçue dans l'esprit du pseudo-Callisthène et du cycle d'Alexandre); ce cycle de Gushtasp, même dans sa partie la plus essentielle, la lutte contre Arjasp, nous transporte dans un milieu très différent de celui de Khosru et d'Afrasyab, et qui semble un milieu historique. La lutte n'est plus une lutte de race entre Iran et Touran; Arjasp, dans l'Avesta, n'est jamais appelé Touranien (Tura); c'est un Hvyosna: ce n'est pas une lutte de race, c'est une lutte de religion entre les adorateurs de Mazda et les adorateurs des Daêvas. M. Pizzi observe, comme jadis M. Spiegel, que dans le Shah Nameh Arjasp est dit *Péghù nizhâd* «originaire du Pégou», ce qui ne peut guère signifier que Bouddhiste. La lutte de Gushtasp contre Arjasp serait donc la lutte de l'Iran mazdéen contre les Bouddhistes de l'Ouest. Elle est cela certainement dans le Shah Nameh : l'est-elle déjà dans l'Avesta ? Si la réponse est affirmative, la date de cette partie de l'Avesta se trouve fixée au plus tôt aux derniers siècles avant l'ère chrétienne. Nous reviendrons alors sur cette question intéressante. »

ESPAGNE

E. Sanchez Calvo. Filosofia de lo maravilloso positivo (Madrid. Fernando Fé; 1 vol. in-8 de XIII et 308 p.). Le merveilleux n'est pas le surnaturel; c'est même tout le contraire; c'est la manifestation des lois naturelles non encore connues. Voilà pourquoi M. Sanchez Calvo parle de la philosophie du merveilleux, alors même qu'il semble étrange de parler de philosophie à propos de phénomènes inexplicables. Il nous montre le merveilleux partout, dans la science, dans la philosophie, dans la religion, mais surtout dans les états anormaux de l'esprit humain, les hallucinations, l'hypnotisme, les suggessions, les transmissions de la pensée à distance, la divination, les apparitions. Et si nous le comprenons bien, le monde entier est une vaste suggestion. Mais est-il possible de bien comprendre ces rêveries ?

ISLANDE

Le Huld. Toute société qui se respecte ayant aujourd'hui au moins une revue de folklore, les Islandais n'ont pas voulu rester en arrière. Plusieurs d'entre eux, MM. Thorsteinson, Thorkelsson et trois de leurs amis, ont fondé récemment le *Huld*, revue de folklore et de littérature islandaise. Cette revue paraît

chez Sigurdur Kristiansson, à Reykjavik. Elle publiera par an trois livraisons, coûtant 2 couronnes chacune.

ÉTATS-UNIS

G. Mallery. Israelite and Indian. A parallel in planes of culture (New-York. Appleton; 47 p.). M. Mallery a eu l'idée originale de dresser une sorte de parallèle entre le niveau religieux et moral des Indiens d'Amérique et celui des anciens Israélites, pour montrer que ceux-ci, avant d'arriver au strict monothéisme juif, ont passé à travers toutes les phases des religions primitives. Quoique nous ayons ici la reproduction d'un mémoire présenté par l'auteur à la réunion de la section d'anthropologie de l'Association américaine pour l'avancement des sciences, on ne saurait y voir qu'une dissertation d'amateur.

— L'*Ethical Record*, dans sa livraison de janvier, a publié une traduction de l'article qui a paru dans la « Revue de l'Histoire des Religions » sur l'Enseignement de l'histoire des religions aux États-Unis et en Europe.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES [1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 28 février* 1890. — M. *James Darmesteter* entretient l'Académie de la grande inscription persane de Candahar. La première partie, de 1522, commémore la prise de Candahar par Bâber, ce qui lui ouvrit, la route de l'Inde; la seconde partie, de 1598, est contemporaine d'Akbar et présente un résumé de l'histoire de Candahar depuis Bâber jusqu'à la fin de notre xvie siècle. On y trouve aussi une liste des provinces et des villes principales de l'empire du Grand Mogol. — M. *Schlumberger* dépose son nouvel ouvrage intitulé : *Un empereur romain au xe siècle, Nicéphore Phocas.*

Séance du 7 mars. — M. *Hamy* présente et commente une série d'épreuves photographiques des ruines les plus importantes du centre de Java. — M. *Delaborde* a retrouvé à la Bibliothèque Mazarine, dans les mss. 533 et 554, une grande compilation latine, œuvre d'un moine de Saint-Denis, qui relate l'histoire du monde chrétien entre les années 769 et 1270. Cette Chronique mérite plus complètement que celle de Charles VI le nom de Chronique du religieux de Saint-Denis.

Séance du 14 mars. — L'Académie décide de présenter au Ministre comme candidat à la nouvelle chaire d'épigraphie et d'antiquités sémitiques au Collège de France : en première ligne, M. *Clermont-Ganneau*, par 32 voix contre 1 à M. Berger, en deuxième ligne, M. *Philippe Berger*, à l'unanimité. — M. l'abbé *Duchesne* signale des renseignements curieux sur la topographie de la côte africaine dans un nouveau document hagiographique, « la Passion de sainte Salza », martyre à Tipasa, en Mauritanie. Cette jeune fille, âgée de 14 ans, avait jeté pendant une fête païenne une idole à la mer. Saisie par les païens, elle fut elle-même jetée du haut du promontoire de Tipasa dans la mer. Son corps reçut la sépulture par les soins d'un capitaine provençal, et, plus tard, un temple chrétien lui fut consacré sur l'emplacement d'où elle avait arraché l'idole.

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Ce document contient aussi des détails sur la révolte de Firmus, prince mauritanien, contre l'empereur Valentinien. — M. *Théodore Reinach* a trouvé dans les notes de Cyriaque d'Ancône, qui lui ont été communiquées par M. J.-B. Rossi, des renseignements fort intéressants sur le grand temple d'Hadrien à Cyzique, lequel fut détruit par un tremblement de terre de 1063. Une grande partie néanmoins subsistait encore au xve. Cyriaque a noté que le temple avait soixante-deux colonnes monolithes de 21 mètres de hauteur, que le fronton portait un buste colossal d'Hadrien et de nombreuses statues. Il nous a également conservé une inscription qui révèle le nom de l'architecte Aristénète. Le temple d'Hadrien à Cyzique était un des monuments les plus célèbres de l'antiquité. Il avait été édifié aux frais de la province tout entière, comme la plupart des temples dédiés aux empereurs. — Parmi les ouvrages présentés dans cette séance, nous notons: *Maurice Vernes*. Les résultats de l'exégèse biblique; *Abel Lefranc*. Un règlement intérieur de léproserie au moyen âge; *A. Amiaud* et *V. Scheil*. Les inscriptions de Salmanasar II, roi d'Assyrie; *J. Loth*. Les Mabinogion, t. II; *James Darmesteter*. Chants populaires des Afghans.

Séance du 21 mars. — M. *Flouest* fait une communication sur un autel gaulois découvert récemment près de Mayence. C'est un morceau de grès dont les quatre faces portent chacune un groupe de divinités, un dieu et sa parèdre. L'une d'entre elles présente la divinité bien connue sous le nom de « dieu au maillet »; sa parèdre est représentée en Diane chasseresse. M. Flouest assimile ce Dieu au *Dîs Pater* dont parle César, et rattache le mythe qui le concerne (les Druides, dit César, le considéraient comme le père de la race gauloise) aux traditions de l'Asie, en dehors de toute influence gréco-romaine.

Séance du 28 mars. — Après deux tours de scrutin l'Académie décerne le prix quinquennal Jean Reynaud, de 10,000 fr., à M. *Frédéric Mistral*, pour son dictionnaire de la langue provençale, par 27 voix contre 14 à M. Dutreuil de Rhins.

Séance du 2 avril. — M. *Heuzey* lit un travail sur un dieu carthaginois, qui était représenté par l'art gréco-romain sous la forme curieuse d'un Jupiter Sérapis ou mieux d'un Esculape, coiffé de la dépouille d'un coq. L'auteur énumère toutes les divinités ayant ainsi pour coiffure la peau d'un animal ou bien encore un oiseau. Il cherche la première idée de cet arrangement dans l'image de la déesse égyptienne Maut, coiffée d'un vautour. Cette idée se perpétue jusque dans l'art ptolémaïque, et, transformée par les Grecs, elle produit les figures assez fréquentes de la Vénus égypto-syrienne, coiffée de la colombe. Ce qui complique le problème, c'est que le coq ne saurait être considéré comme un attribut remontant à la haute antiquité chaldéenne ou égyptienne. Ce sont les Perses qui, au vi^{e} siècle, paraissent avoir été les premiers à acclimater ce volatile dans l'Asie occidentale, d'où le nom d'*oiseau persique* chez les Grecs. La propagation comme pour les paons de la Junon samienne, se fit surtout par

les sanctuaires, dont les bois sacrés étaient les jardins d'acclimatation de l'antiquité. C'est ainsi que les oiseaux rares et nouveaux devenaient facilement des oiseaux sacrés. Les plus anciennes représentations connues se trouvent sur deux cachets de l'epoque néo-babylonienne, qui ne nous font pas remonter à une époque beaucoup plus haute. Le coq fut alors considéré comme l'emblème du dieu Nergal, le Mars assyrien, et d'une manière générale, d'après son nom dans l'ancienne langue des Perses, comme l'oiseau dont le chant matinal triomphe du mauvais esprit.

Chez les Grecs, le symbolisme est double. C'est tantôt l'oiseau du combat à outrance, et alors il est consacré à Mars, aux Dioscures, à Hermès, dieu de la palestre. Tantôt c'est le chanteur matinal qui annonce le jour et, par là, il se trouve associé au dieu Apollon ou à la Minerve ouvrière. Il est plus difficile d'expliquer pourquoi le coq était consacré à Esculape, comme on le sait par le mot célebre de Socrate mourant. Peut-être faut-il revenir aux idées orientales de triomphe sur les influences malignes : car la première médecine, la médecine orientale surtout, avait un caractère de conjuration superstitieuse et magique. Ces considérations portent M. Heuzey à croire que ce dieu est une représentation du dieu Eshmoun, l'Esculape phénicien, dont le temple était le principal sanctuaire de Carthage.

M. Maspero ajoute à cette communication que Champollion signale deux poulets parmi les offrandes des Beni-Hassan. Or les tombes des Beni-Hassan sont de la XIIe dynastie. S'il ne s'est pas trompé dans ses recherches à ce sujet le poulet aurait été connu en Égyte, au moins à l'état de curiosité, beaucoup plus tôt qu'on ne le croit généralement (Compte rendu reproduit d'après le journal *Le Temps*).

Dans cette même séance, M. *Abel des Michels* lit un mémoire sur le testament chinois du roi Thiêu-Tri, fils de ce Minh-mang qui a été surnommé le « Néron de l'Annam » à cause de la violence de ses persécutions contre les chrétiens.

Séance du 11 *avril*. — M. *Renan* entretient l'Académie d'une inscription phénicienne, gravée sur un cippe de marbre qui se trouve au Musée du Louvre. Il en propose la traduction sous cette forme : « Cette offrande a été donnée par Abd-Miskar, fils d'Abd-Lésept, second magistrat, fils de Baal-Sillek. A son seigneur Salman : qu'il bénisse ! » Le cippe est d'origine sidonienne; l'offrande devait être placée dessus devant l'image du dieu. Le nom de Miskar, inconnu en Phénicie jusqu'à present, est fréquent dans les inscriptions de Carthage. Celui de Lésept rappelle peut-être le nom de la divinité syrienne Nésept. Quant à Salman, son nom se retrouve dans l'assyrien Salmanasar et dans le nom de la déesse palmyrénienne Selamanis.

M. *E. Rodocanachi* étudie l'histoire de l'habitation des Juifs à Rome, d'après des documents nouveaux puises aux archives romaines. Il conclut que les Juifs ont habité le Transtévère jusqu'au XIe siècle; à cette epoque, ils passèrent de

l'autre côté du Tibre, entre le palais des Cenci, le portique d'Octavie et le fleuve, mais sans être séparés des chrétiens ; car il y avait dans leur quartier des églises et des palais de familles chrétiennes telles que les Juvenali et les Boccapaduli. Ce fut Paul IV qui parqua les Juifs dans le Ghetto en 1555, après y avoir supprimé les églises et exproprié les chrétiens qui y habitaient.

II. Société de géographie. — *Séance du 21 mars.* — M. l'abbé Desgodins, de la Société des Missions étrangères de Paris, missionnaire au Thibet depuis trente-quatre ans, a fait une conférence sur la géographie et sur les mœurs de ce pays. Il a promené ses auditeurs, de Simla, en passant par les immenses plateaux qui forment la plus grande partie du Thibet, jusqu'à la vallée du Yarkiou-tsang-po, au N.-O. Chemin faisant il a donné toute sorte de renseignements sur la situation morale et religieuse du pays. La ville de Lhassa, dit-il, renferme une population civile de 15,000 âmes contre vingt-deux mille religieux divisés en trois grands et trois petits monastères. Le gouvernement central thibétain tout entier dominé par la Chine est soumis à trois ambassadeurs de ce dernier pays, aidés de sept mandarins civils et d'une armée d'occupation de 4,000 hommes seulement. M. Desgodins a aussi relevé une fois de plus l'erreur si généralement répandue en Europe, que le dalaï-lama exerce une suprématie religieuse universelle au Thibet. Il n'est que le chef de la secte des lamas jaunes ou guéloukpas. — M. Desgodins est revenu en France pour faire imprimer un grand dictionnaire thibétain-latin-français-anglais, auquel les membres de la mission travaillent depuis trente-sept ans et qui est appelé à rendre les plus grands services.

III. Revue historique. — *Mars-avril.* — *A. Waddington.* La France et les protestants allemands sous Charles IX et Henri III. Hubert Languet et Gaspard de Schomberg. — *L. Farges.* Le pouvoir temporel au début du pontificat de Grégoire XVI d'après la correspondance officielle de Stendhal. — *G. Monod.* Publications relatives à l'histoire des religions en France (Bulletin historique).

IV. Mélusine. — *H. Gaidoz.* La collection internationale de la « Tradition ». — *H Tuchmann.* La fascination et les fascinateurs : animaux, divinités, esprits, âmes (suite).

V. Revue des traditions populaires. — *Février* : *H. Cordier.* Les cynocéphales dans la légende. — *L. Sauvé.* Le carnaval dans les Vosges. — *P. Sébillot.* Noms, formes et gestes des lutins. Basse-Bretagne — *L. Fontaine.* Ordalies en Bourgogne. — *D. Bellet.* Les fois de l'île de Ré. — *R. Basset.* Légendes africaines sur l'origine de l'homme. — *A. Certeux.* Bazin la Lune, légende du Dauphiné. = *Mars* : *A. Lefèvre.* Les mythes et les dieux de la pluie. — *L. Bonnemère.* Amulette breton contre la fièvre. — *G. Fouju.* Légendes et superstitions préhistoriques (Eure-et-Loir). — *H. Le Carguet.* Superstitions et légendes du cap Sizun. — *B. Eygun.* Superstitions basques. — *H. Labonne.* Superstition berrichonne. — *F. Fertiault.* Le cierge de la Chandeleur. — *A. Har.* La

légende de Didon. Légendes parallèles (suite). — *L. Pineau.* Pèlerins et pèlerinages. Enfants malades.

VI. Revue chrétienne. — *Avril*: *E. de Laveleye*. L'avenir de la papauté. — *J. Arboux*. Le culte à la Salpêtrière. — *Lacheret*. La révision de la liturgie des églises réformées au XVII[e] siècle. — *M. Aguiléra*. Le « Faust » de Gœthe et le livre de Job.

VII. Vie chrétienne. — *Mars* : *F Næf*. Recherches sur les opinions religieuses des Templiers et sur les traces qu'elles ont laissées dans la littérature et dans l'histoire (suite en avril).

VIII. Revue pédagogique. — *Avril* : *H. Marion*. Basedow et le philanthropinisme, à propos d'une thèse de M. Pinloche.

IX. Revue des Deux-Mondes. — 1[er] *mars* : *G. Boissier*. Études d'histoire religieuse. Le christianisme et l'invasion des barbares. II. Le christianisme est-il responsable de la ruine de l'empire? — *F. Brunetière*. Alexandre Vinet. = 15 *mars* : *Paul Janet*. La philosophie catholique en France au XIX[e] siècle Châteaubriand et le « Génie du christianisme ».

X. Revue Bleue. — 7 *décembre* 1889 : *A. Viguié*. La jeunesse de Calvin. = 1[er] *février* 1890 : *E. Gebhardt*. Le mysticisme de Dante. = 8 *février*: *Arvède Barine*. Les sermons de Savonarole. = 5 *avril* : *A. Viguié*. La fête de Pâques. = 19 *avril* : *Arvede Barine*. L'Italie mystique : moines et prélats.

XI. Journal des Savants. — *Février* : *B. Hauréau*. Les contes moralisés de Nicole Bozon, frère Mineur. = *Mars* : *H. Wallon*. Lettres de saint Vincent de Paul. — *B. Hauréau*. Chartularium universitatis Parisiensis.

XII. Bulletin de la Soc. de géographie de Lyon. — 1889. *N° 6* : *Lamaze*. Les missions catholiques en Océanie.

XIII. Bulletin de Correspondance hellénique. — *Janvier-février* : *M. Holleaux*. Fouilles au temple d'Apollon Ptoos. — *G. Cousin* et *Ch. Diehl*. Inscriptions d'Halicarnasse. — *H. Lechat*. Statues archaiques d'Athènes. — *Carapanos*. Dodone. Inscriptions de l'oracle et statuettes.

XIV. Bulletin de l'Histoire du protestantisme français. = *Janvier* : *H. Dannreuther*. Les derniers jours de l'Eglise réformée de Vassy au XVII[e] siècle. — *B. Hauser*. Jeanne d'Albret et le collège de La Rochelle. = *Février : César Pascal*. Une évasion à La Rochelle en 1681. — *N. Weiss*. Le cordelier martyr Jean Rabec. Le protestantisme à Reims en 1713. — *F. de Schickler*. Reconnaissances et abjurations dans les églises de la Savoie et de Hungerford à Londres (1684-1733). — *Mars* : *Ch. Read*. Vauban, Fénelon et le duc de Chevreuse sur la tolerance et le rappel des huguenots (1689-1710). — *A. Bernus*. Églises réformées de la Champagne. — *A.-J. Enschedé*. Requêtes adressées aux États-Généraux des Pays-Bas (1697-1699). — *Teissier du Cros*. La vérité sur le camisard Vivens et sur sa famille.

XV. Revue internationale de l'enseignement. — *Janvier* : *Henry Lemonnier*. Les origines des temps modernes et la Renaissance.

XVI. Muséon. — *Avril* : *A. van Hoonacker*. Néhémie et Esdras. Une nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la Restauration. — *L. Casartelli*. Sâlûtar : la pierre de touche du cheval (traduit du persan : moyens de reconnaître les signes de mauvais augure.) — *C. Massaroli*. Grande inscription de Nabuchodonosor. — *A. Roussel*. De la prière chez les Hindous. — *Ph. Colinet*. Les principes de l'exégèse védique d'après MM. R. Pischel et K. Geldner.

XVII. Academy. — 22 *février* : *T. F. Crane*. A new mediaeval legend of Virgil. — *O. C. Whitehouse*. A babylonian word « ammatu » (terre, sol). = 1[er] *mars* : *A. H. Sayce*. Letter of Egypt (voir les 15 et 29 mars). = 8 *mars* : *P. Peterson*. Mâdhava and Sâyana (deux frères; voir art. de M. *Cecil Bendall*, le 15 mars). = 22 *mars* : *Whitley Stokes*. A legend of Abraham (sur sa transmission en Irlande, voir le 29 mars, art. de M. *J. Jacobs*). = 5 *avril* : *E. W. West*. The mediæval Zoroastrian religion (à propos de la traduction anglaise de M. Casartelli). — *Flinders Petrie*. Excavations in the Fayum. = 12 *avril* : *R. Ellis*. The study of latin in the twelfth century.

XVIII. Athenæum. — 22 *février* : *J.-A. Munro*. Notes from Cyprus (voir l'art. de M. *H. A. Tubbs*, le 15 mars). = 22 *mars* : *F. J. Bliss*. The supposed uncial codex of the New Testament. — *Ch. Waldstein*. The discoveries at Lycosura. = 29 *mars* : *Sp. Lambros*. The supposed uncial Codex at Damascus (le ms. signalé par M. *L.* dans l'Athenæum du 1[er] février n'existe plus). = 5 *avril* : Notes from Cilicia.

XIX. Nineteenth century. — *Mars* : *Jessop Teague*. A seventeenth century prelate (sur Thomas Ken, év. de Bath and Wells).

XX. Contemporary Review. — *Février* : *Farrar*. Bishop Lighfoot. — *Driver*. The critical study of the Old Testament. — *Graham Sandberg*. Philosophical Buddhism in Thibet. = *Mars* : *Mac Coll*. D[r] von Döllinger. — *Andrew Lang*. Was Jehovah a fetish stone? — *A. Picton*. Tithes. — *Fairnbain*. Anglo-catholicism, the old and the new. = *Avril* : *Cave*. The Old Testament and the critics.

XXI. Classical Review. — *Mars* : *M. Daniel*. A future life as represented by the Greek tragedians.

XXII. Expositor. — *Mars* : *Bishop of Durham*. Internal evidence for the authenticity and genuineness of Saint John's Gospel. — *Cheyne*. Psalms 113-118. — *J. Agar Beet*. New Testament teaching on future punishment. — *A. Plummer*. Recollections of D[r] Döllinger, 1870. The Vatican council.

XXIII. Folk-Lore. — *Mars* (N° 1) : Editorial. — *Andrew Lang*. Annual presidential address for the session 1889-1890. — Discussion. — *J. Abercromby*. Magic songs of the Finns. — *A. C. Haddon*. Legends from Torres straits. — *W. Ridgeway*. Greek trade routes to Britain. — *E. Sidney Hartland*. Recent research on folk-tales. — *F. York Powell*. Recent research on Teutonic mythology.

XXIV. Journal of the British Archæological Association. —

XLV. 4 : *Allen*. Classification and geographical distribution of early christian inscribed monuments in Scotland. — *Forbes*. The church of Saint-Valentine in Rome. — *Langdon*. Celtic ornaments on the crosses of Cornwall.

XXV. Journal of the R. Asiatic Soc. of Great Britain.—*XXII*. 1 : *Holt*. A catalogue of the Chinese manuscripts in the library of the R. Asiatic Soc. — *Rehatsek*. Book of the King's son and the ascetic. — *Rea*. Methods of archæological excavation in India.

XXVI. Scottish Review.—*Avril* : *Hatherly*. Coptic ecclesiastical music.

XXVII. Babylonian and oriental Record. — *IV*. 3 : *Terrien de Lacouperie*. The deluge tradition and its remains in ancient China (suite; voir n° 4). — *C. de Harlez*. A buddhist repertory. = *IV*. 4 : *J. Halévy*. The Nation of the Mards. — *Chad Boscawen*. Notes on the assyrian sacred trees.

XXVIII. Zeitschrift f. deutsche Philologie. — *N°* 4 : *San Marte*. Ueber den Bildungsgang der Gral - und Parzivaldichtung in Frankreich und Deutschland.

XXIX. Zeitschrift f. Volkerpsychologie.—*XX*. 1 : *Weinhold*. Was soll die Volkskunde leisten? — *Steinthal*. Die erzahlenden Stücke im Ve Buche Mose (fin). — *Schwartz*. Noch einmal der himmlische Licht - (oder Sonnen -) baum, eine prahistorische Weltanschauung.

XXX. Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Ges. — *N^os^* 3 *et* 4 : *Guidi*. Ostsyrische Bischofe und Bisschofssitze im v, vi und vii Jh. — *Böthlink*. Wer ist der Verfasser der Hitopadeça? — *Bang*. Zur Religion der Achämeniden.

XXXI. Zeitschrift für Volkskunde. — *II*. 4 *à* 6 : *Veckenstedt*. Die Kosmogonien der Arier (suite). — *Treichel*. Sagen aus Westpreussen. — *Knoop*. Sagen aus Hinterpommern. — *Prexl*. Besprechungsformeln der Rumanen in Siebenbürgen (suite). — *Pfeiffer*. Aberglaube aus dem Altenburgischen. — *Gittée*. Pathengeschenke in Wallonien.

XXXII. Internationales Archiv für Ethnographie.—*T. II* (1889) : *F. S. de Clercq*. Do-ladi matacœ en Goma matacœ of zielenhuisjes in het district Tobelo op Noord - Halmahera. — *F. Grabowsky*. Der Tod, das Begräbniss, das Tiwah oder Totenfest bei den Dajaken. — *A. B. Joske*. The Nanga of Viti Levu. — *Jentink*. Wandbehangsels met voorstellingen uit de Hanumansage (voir aussi un article de M. Schmeltz). — *Schmeltz*. Vaudouxcult in Haiti. — Le Musée Guimet.

XXXIII. Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde. — *XV*. 2 : *Gundlach*. Der Streit der Bistumer Arles und Vienne um den Primatus Galliarum (fin). — *Heinemann*. Die alteste translatio des h. Dionysius.

XXXIV. Historisches Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft. — *XI*. 1 : *Jostes*. Die Schriften des Gerhard Zerbolt van Zutphen. — *Zimmermann*. Zur Charakteristik Cromwells. — *Baumer*. Blick auf die Geschichte der Liturgie und deren Literatur im xix Jahrh.

XXXV. Preussische Jahrbücher. — *Mars* : *Harnack.* Legenden als Geschichtsquellen.

XXXVI. Beweis des Glaubens. — *Janvier-février* : *Naumann.* Die Uroffenbarung nach biblischer Lehre und heidnischer Irrlehre. — *Honhe.* Pontius Pilatus.

XXXVII. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XI.* 3 : *Gorres.* Kaiser Maximin II als Christenverfolger. — *Noeldechen.* Tertullian, von dem Kranze. — *Ph. Meyer.* Beiträge zur Kenntnis der neueren Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster, I.

XXXVIII. Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft und k. Leben. — 1889, Nº 12 : *Grundt.* Luthers Verhältnis zur allegorischen Schriftauslegung. — *Kawerau.* Liturgische Studien zu Luthers Taufbüchlein von 1523 (suite). — *Seeberg.* Beitrage zur Entstehungsgeschichte der Lehrdecrete des Concils von Trient (3e art.).

XXXIX. Theologische Studien aus Wurtemberg. — *X.* 3 : *Haller.* Pseudocyprianus « Adversus aleatores ». — *Lempp.* Die Anbahnung der zweiten grossen Reformbewegung in der Kirche des Mittelalters.

XL. Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie. — *XXXIII.* 2 : *Holsten.* Biblisch-theologische Studien, I. — *Jacobsen.* Die Frage nach den Quellen des Lucasevangeliums. — *Dräseke.* Ueber Christ's Behandlung der griechischen Patristik. — *Görres.* Weitere Beitrage zur Geschichte des Constantinischen Zeitalters. — *Hilgenfeld.* Die Neronische Christenverfolgung. — Die vorkatholische Verfassung der Christengemeinden ausser Palästina.

XLI Theologisch Tijdschrift. — *Mars* : *J. P. Land.* De ontraadseling van het Mandaisme. — *M. Houtsma.* Iets over den dagelijkschen Çalat der Mohammedanen. — S. *Hoekstra.* Proeve van verklaring van I Cor. xv, 29-30.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

A. Scott. Buddhism and christianity, a parallel and a contrast. — Edimbourg. Douglas; in-8 de XIV et 392 p.; 7 sh. 6.

C. L. Brace. The unknown God or inspiration among pre-christian races. — Londres. Hodder; in-8 de 340 p.; 12 sh.

CHRISTIANISME

J.-F. Bergier. Lyricus sacer seu hymni novati et novi. — Besançon. Bonvalot; in-18 de 322 p.; 3 fr.

U. Chevalier. Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'Église latine depuis les origines jusqu'à nos jours (Analecta Bollandiana). 1er fasc. — Louvain, 1889; in-8 de 27 p.; 10 fr.

M. Grunwald. Ueber den Einfluss der Psalmen auf die Entstehung der katholischen Liturgie mit steter Rucksichtnahme auf die talmudisch - midraschische Literatur; 1er fasc. — Francfort. Kauffmann; in-8 de 19 p.; 1 m.

M. Schmid. Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenden Kunst. Entwicklungsgeschichtliche Sudie. — Stuttgard. Hoffmann, in-8 de VI et 128 p. ill.; 4 m. 50.

E. Bratke. Wegweiser zur Quellen - und Litteraturkunde der Kirchengeschichte. — Gotha. Perthes; in-8 de VI et 282 p.; 6 m.

N. Katajew. Geschichte der Predigt in der russischen Kirche (traduit du russe par A. Markow). — Stuttgard. Kohlhammer; in-8 de VIII et 153 p.; 2 m.

Novum Testamentum vulgatæ editionis juxta exemplar Vaticanum. Editio emendatissima. — Turin. Marietti; in-24 de 657 p.

B. Westcott. The Epistle to the Hebrews; the Greek text with notes and essays. — Londres. Macmillan; in-8 de LXXXIV et 504 p.; 14 sh.

A. Sloman. The gospel according to Saint Matthew, being the Greek text as revised by Dr Wescott and Hort, with introduction and notes. — Londres. Macmillan; in-18 de 148 p.; 2 sh. 6.

P. Ewald. Das Hauptproblem der Evangelienfrage und der Weg zu seiner Lösung. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de XII et 257 p.; 6 m. 80.

A. Wright. The composition of the four gospels : a critical inquiry. — Londres. Macmillan; in-8 de 176 p.; 5 sh.

W. S. Wood. Problems in the New Testament : critical essays. — Londres. Rivingtons; in-8 de 164 p.; 3 sh. 6.

J. Halcombe. The historic relations of the gospels. — Londres. Smith; in-8 de 360 p.; 7 sh. 6.

A. Scheck. De fontibus Clementis Alexandrini (Progr.). — Augsbourg; in-8 de 51 p.

W. Hartel. Patristische Studien. I. Zu Tertullian « de spectaculis », « de idololatria » (Extr. des Mém. de l'Ac. des Sciences de Vienne). — Vienne. Tempsky; in-8 de 56 p.; 1 m.

A. J. Kronenberg. Minuciana sive annotationes criticæ in Minucii Felicis « Octavium » (Diss.). — Leyde. Van Doesburgh; in-8 de 90 p.; 2 m.

H. G. Voigt. Quæ sint indicia veteris ab Epiphanio in relatione de Cataphrygibus (Pan. Haer. XLVIII) a II paragrapho usque ad XIII usurpati fontes (Diss.). — Kœnigsberg. Koch; in-8 de 46 p.; 1 m.

E. Amélineau. Les moines égyptiens. Vie de Schnoudi. — Paris. Leroux; in-12 de XXIX et 380 p.; 3 fr. 50.

— Histoire du patriarche copte Isaac. Étude critique, texte copte et traduction. — Paris. Leroux; in-8; 5 fr.

A. Ebner. Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen bis zum Ausgange des karolingischen Zeitalters (Diss.). — Ratisbonne. Pustet, in-8 de VIII et 158 p.; 2 m.

W. Stokes. Lives of Saints from the Book of Lismore (Anecdota Oxoniensia). — Londres. Frowde; in-4, 31 sh. 6.

C. Douais. Un nouveau manuscrit de Bernard Gui et des Chroniques des papes d'Avignon (Extrait des Mém. de la Soc. archéol. du Midi de la France). — Paris. Picard; in-4 de 40 p.

P. Majunke. Luther's Lebensende. Eine historische Untersuchung. — Mayence. Kupferberg; in-8 de 80 p.; 1 m. 20.

J. Becker. Kurfürst Johann von Sachsen und seine Beziehungen zu Luther (1520-1528; Diss.). — Leipzig. Gräfe; in-8 de 82 p.; 1 m. 60.

C.-A. Cornelius. Die Rückkehr Calvin's nach Genf. II. Die Artichauds. III. Die Berufung. (Extr. des Mém. de l'Acad. des Sciences de Munich). — Munich. Franz; in-4 de 102 p.; 3 m.

Bibliographie des martyrologes protestants néerlandais. — La Haye, Nijkoff; 2 vol. in-8 de v, 104, 738 et de IV, 860 p.; 20 fl.

Menno Simons. Tractaat over zijn uitgang van het pausdom, voor het eerst gedrukt in 1554 (éd. par C. P. van Eeghen). — Amsterdam. Muller; in-8 de II, 22 et 16 p.; 25 cents.

D. Perrero. Il rimpatrio dei Valdesi del 1689 e i suoi cooperatori : saggio storico su documenti inediti. — Turin. Casanova; in-16 de 102 p.; 75 centimes.

J. Schwane. Dogmengeschichte der neueren Zeit (depuis la Réforme). — Fribourg. Herder; in-8 de x et 415 p.; 5 m.

M. A. Gooszen. De Heidelbergsche Catechismus. Textus receptus met toelichtende teksten. Bijdrage tot de kennis van zijne wordingsgeschiedenis et van het gereformeerd protestantisme. — Leyde. Brill; in-8 de xvi, 166 et 253 p.; 4 fl. 90.

J. E. Berggren. Om Antoine Arnaulds och Blaise Pascals moralteologiska strid met jesuiterna, I. — Upsala. Lib. académique; in-8 de 74 p.; 1 kr.

Unitarianism, its origin and history; a course of sixteen lectures delivered in Channing Hall. — Boston, Association Unitaire; in-12 de xxviii et 394 p.; 1 d.

E. J. Wolf. The Lutherans in America : a story of struggle, progress, influence and marvellous growth. — New-York. Hill; in-8 de 544 p., ill.; 3 d. 50.

F. Brandes. Allgemeine kirchliche Chronik, 36e année (1889). — Dresde. Dieckmann; in-8 de iv et 398 p.; 5 m.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

J.-A. Petit. La Sainte Bible avec commentaire, d'après dom Calmet, les saints Pères et les exégètes anciens et modernes. II. Lévitique. Nombres. Deutéronome. — Arras, Sueur-Charruey; in-8 de 645 p. à 2 col.

A.-O. Butler. What Moses saw and heard, or the idea of God in the Old Testament. — Chicago. Donelley: in-8 de 434 p.; 1 d. 50.

W.-M. Rodwel. The Mosaic sacrifices in Leviticus. I-III. — Londres. Griffith; in-4 de 90 p.; 3 sh. 6.

A. Kirkpatrik. First book of Samuel, with map, introduction and notes. — Londres. Cambridge Warehouse; in-18 de 126 p.; 1 sh.

S.-R. Driver. Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel, with an introduction on Hebrew palæography and the ancient versions and facsimiles of inscriptions. — Londres. Frowde; in-8 de 306 p.; 14 sh.

A. Kuenen. Historisch critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds (seconde partie de la 2e éd.). De profetische boeken des Ouden Verbonds. — Leyde. Engels; in-8 de x et 508 p.; 5 fl. 85.

J. Bachmann. Præparationen zu den kleinen Propheten, II : der Prophet Micha und Obadja. — Berlin. Mayer et Müller; in-8 de iv et 36 p.; 80 pf.

J.-P. Korallus. Fremde Gotter im Tempel Michas. — Kœnigsberg. Koch; in-8 de 29 p.; 1 m.

S. Baer. Liber Jeremiæ. Textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus masoræ varie illustravit, notis criticis confirmavit S. B. — Leipzig. Tauchnitz; in-8 de xii et 147 p.; 1 m. 50.

C. J. Ball. The prophecies of Jeremiah, with a sketch of his life and times. — Londres. Hodder; in-8 de 428 p.

A. Moses. Nadab und Abihu oder der Untergang der Sauliden und des grösseren Theils des Stammes Benjamin. — Berlin. Mayer et Müller; in-8 de IV et 36 p.

J. Walther. Les découvertes de Ninive et de Babylone au point de vue biblique. Conferences. — Lausanne. Bridel ; in-12 de 127 p., ill. ; 4 fr.

V. du Breuil. La légende du Messie. Précis historique. — Paris. Vanier; in-8 de XXVI et 398 p. ; 5 fr.

Fr. Delitzsch. Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge. — Leipzig. Akad. Buchh. ; in-8 de VI et 160 p. ; 3 m. 60.

H. Vogelstein. Der Kampf zwischen Priestern und Leviten seit den Tagen Ezechiels. — Stettin. Nagel; in-8 de IV et 140 p.

C. Siegfried. Die theologische und die historische Betrachtung des A. T. (Conférence). — Francfort. Diesterweg; in-8 de 28 p.; 40 pf.

J. Grill. Zur Kritik der Composition des Buchs Hiob. — Tubingue. Fues; in-4 de 80 p. ; 2 m. 40.

H.-B. Swete. Psalms in Greek according to the Septuagint. — Cambridge. University Press ; in-8 ; 2 sh. 6.

F. Dusterwald. Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel. — Fribourg. Herder; in-8 de VIII et 194 p. ; 2 m. 50.

D.-S. Margoliouth. An essay on the place of Ecclesiasticus in Semitic litterature. — Oxford. University Press ; in-16; 2 sh. 6.

J.-R. Harris. Rest of the words of Baruch, a christian apocalypse of the year 136 : the text revised with an introduction. — Cambridge. Univ. Press; in-8; 5 sh.

B. Kœnigsberger. Die Quellen der Halachah. I. Der Midrasch. — Berlin. Engel; in-8 de III et 131 p.; 2 m. 50.

L. Weingarten. Die syrische Massora nach Bar-Hebraeus. Der Pentateuch. — Berlin, Engel; in-8 de 44 p. ; 1 m. 50.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE.

K. Piehl. Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Égypte. 2e série. I. Planches. — Leipzig. Hinrichs; 40 fr.

J.-N. Strassmaier. Babylonische Texte, 7e livr. — Leipzig. Pfeiffer; 20 m.

A. Amiaud et *V. Scheil.* Les inscriptions de Salmanasar II, roi d'Assyrie (860-824). — Paris. Welter; 12 fr. 50.

V. Scheil. Inscription assyrienne archaique de Samsi-Rammân IV, roi d'Assyrie (824-811). — Paris. Welter; 8 fr.

Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaften, heraugs. v. J. v. Muller,

XIV : Griechische Kultus-Altertümer von *P. Stengel* und Bühnenwesen der Griechen und Romer von *G. Oehmichen*. — Munich. Beck; 6 m. 50.

Sammlung der griechischen Dialektinschriften. II. 2 : Die Orakelinschriften aus Dodona. Die Inscriften Achaia's und seiner Colonieen, bearbeitet von O. Hoffmann. — Gœttingue. Vandenhœck; 2 m. 60.

J. Harrisson. Verall's Mythology and monuments of ancient Athens. Introduction and essay. — Londres ; 16 sh.

A. Aust. De ædibus sacris populi Romani inde a primis liberæ rei publicæ temporibus usque ad Augusti imperatoris Romæ conditis. — Marbourg; dissert.

H. Posnansky. Nemesis und Adrasteia, eine mythologisch-archæologische Abhandlung (Breslauer, philologische Abhandl. V, 2). — 7 m.

RELIGIONS DE L'ASIE.

I. Hirzel. Gleichnisse und Metaphern im Rgveda, in culturhistorischer Hinsicht zusammengestellt und verglichen mit den Bildern bei Homer, Hesiod, Aeschylos, Sophokles und Euripides. — Leipzig. Friedrich ; 3 m.

G. Thibaut. The Vedânta- Sutras with the commentary by Sankarâkârya translated. I (Sacred Books of the East XXXIV). — Oxford Clarendon Press.

James Darmesteter. Chants populaires des Afghans, recueillis, publiés et traduits (Collection d'ouvrages orientaux publiés par la Société asiatique). — Paris Leroux ; 1 vol. gr. in-8; 20 fr.

L. de Milloué. Precis de l'Histoire des religions de l'Inde. — Paris. Leroux : 1 vol. in-18 de VIII et 335 p. ; 3 fr. 50 (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation).

H. Jennings. The Indian Religions or results of the mysterious Buddhism. — Londres. Redway : in-8 de 278 p.; 10 sh. 6.

Z. Peisson. Histoire des Religions de l'Extrême-Orient : Lao-Tseu et le taoïsme. — Amiens. Rousseau-Leroy : in-8 de 127 p.

FOLK-LORE

W. Henzen. Ueber die Träume in der altnordischen Sagalitteratur. — Leipzig. Fock ; 2 m.

D. G. Brinton. Rigveda Americanus : Sacred songs of the ancient Mexicans.

Lady *Wilde.* Ancient cures, charms and usages of Ireland. Contributions to Irish Lore. — Ward et Domvey.

S. J. Hickson. A naturalist in North Celebes. — Londres. Murray.

F.-X. Wober. Die Skiren und die deutsche Heldensage. — Vienne. Konegen ; 6 m.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

LES

TRAITÉS GNOSTIQUES D'OXFORD

(DEUXIÈME ET DERNIER ARTICLE)[1]

III

Le deuxième document que j'ai maintenant à examiner est d'un autre genre que le premier. Comme les deux livres gnostiques dont l'analyse vient d'être présentée, il est conservé à la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford. Bien lui en a pris sans doute qu'il n'ait pas été écrit sur papyrus, car il aurait pu subir les mêmes injures que notre premier document; mais il nous est parvenu dans un état parfait de conservation.

Le catalogue imprimé de la Bibliothèque Bodléienne dit de ce manuscrit qui est coté n° XXV, fonds Huntington 393 : *Codex bombycinus, coptico-arabicus, foliorum 118; exhibet tractatum de mysteriis litterarum græcarum, ubi auctor, qui Atasiospresbyter vocatur, omnia creationis, providentiæ et redemptionis opera ex litteris græcis educit et elicit, ductis argumentis ex dicto illo : Ego sum α et ω, principium et finis. Exaratus est anno Martyrum 1109. Christi 1393*[2].

Cette courte description du manuscrit est presque entièrement exacte; mais elle contient cependant une erreur et elle n'est pas suffisante. L'erreur se trouve à propos du nom de l'auteur : cet

1) Voir Revue, t. XXI, p. 176 à 215.

2) Cf. *Catalogue des Mss. orientaux de la Bibl. Bodl.*

auteur se nomme, non pas Atasios, mais Séba (sans doute Saba). L'erreur vient de ce que le premier feuillet du manuscrit ayant été en grande partie effacé par le frottement et étant devenu pour cette raison peu lisible, un scribe copte s'est imaginé de le reproduire, et au lieu d'écrire ce qu'on peut encore très bien lire, à savoir : **ⲁⲡⲁ ⲥⲉⲃⲁ ⲡⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲡⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓⲧⲏⲥ**, il a lu et écrit : **ⲁⲧⲁⲥⲉ ⲡⲁⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲡⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓⲧⲏⲥ**. Cette erreur d'un scribe ignorant a entraîné celle, non seulement de l'auteur du catalogue de la Bibliothèque Bodléienne, mais encore du célèbre Woïde et d'autres auteurs non moins connus dont je parlerai plus loin. Cette méprise s'explique très bien par ce fait que la copie du scribe ignorant a été placée en tête du manuscrit et que le réel premier feuillet ne vient que le second[1].

Je ne peux dire en aucune manière comment ce manuscrit est parvenu en Europe, ni où il a été acheté. Ce qu'il y a de certain c'est qu'il était à la Bibliothèque Bodléienne dès le milieu du XVII[e] siècle et qu'il provient de la Haute-Égypte originairement. Je dis originairement, car une note manuscrite qui se trouve sur un feuillet qui précède le premier feuillet du manuscrit est écrite dans le dialecte de la Basse-Égypte. Il serait vraisemblable d'après cela que l'acquéreur anglais en serait devenu maître dans le Delta, et non dans le Sa'id.

Quoi qu'il en soit de la provenance et du lieu d'achat du manuscrit, dès qu'il eut été déposé à la Bibliothèque d'Oxford, les savants européens qui s'occupaient des langues d'Égypte se donnèrent comme un mot d'ordre pour l'étudier. Tout d'abord Jablonski copia le manuscrit, essaya de le traduire sans y réussir dès l'année 1718. La copie que fit Scholtz du travail de Jablonski est maintenant conservée à la Bibliothèque Bodléienne[2], et l'on peut à la fin y lire cette remarque : « J'ai copié à Oxford, à la Bibliothèque Bodléienne, sur le mss. copte-arabe, n° 393 du fonds Huntington, qui a pour titre *Discours d'un gnostique*, ce livre sur les *Mystères des Lettres*, écrit en langue

1) Cf. Woïde, *Appendix ad edit. N. T. Græci*, p. 20, not. *a*.
2) *Ibid.*, p. 21, note *b*.

sahidique, c'est-à-dire dans le dialecte de l'Égypte supérieure, dialecte très difficile et que j'ai essayé de connaître et d'apprendre par ce livre. J'ai commencé ma copie au mois d'août 1718 et je l'ai achevée au mois de septembre [1]. » Jablonski ne se borna pas à copier le manuscrit, il l'étudia et l'analysa : Woïde eut entre les mains tous ses travaux; mais il ne semble pas que ni l'un ni l'autre ait pu mener à bonne fin le travail qu'ils avaient entrepris. Trente-deux ans plus tard, Christian Scholtz copiait la copie de Jablonski et la terminait le 11 février 1750, comme le porte une note manuscrite de ce savant, à la fin de sa copie qui passa entre les mains de Woïde et qui est maintenant à la Bodléienne comme je viens de le dire [2]. Je ne peux savoir entièrement à quels résultats arriva Scholtz ; mais ceux que Jablonski crut avoir obtenus ne sont pas brillants. Tout d'abord il écrivit à La Croze qu'il lui semblait hors de doute que le traité fût écrit par un nommé Schnoudi dont le nom se trouvait en tête du volume [3]. Évidemment Jablonski n'avait pas l'œuvre copte sous les yeux lorsqu'il écrivait sa lettre à La Croze, car si le nom de Schnoudi se trouve bien dans l'œuvre dont il est question, il se trouve à la fin de la 1re partie et non au commencement du discours. Plus tard dans sa dissertation sur Memnon, il a écrit que l'auteur du traité était un certain Atasius qui l'avait écrit au

1) « Librum hunc *De Mysteriis litterarum*, scriptum lingua Sahidica, id est, dialecto Superioris Ægypti, per difficili, et quam ex hoc ipso demum Libro cognoscere et addiscere cœpi, descripsi Oxoniæ, in Bibliotheca Bodleiana ex codice Huntingtonanio, Copto-Arabico, n° 393, cui Titulus hic latine præfixus erat, *Discursus Gnostici*. Cœpi describere anno MDCCXVIII, mense Augusto, et mense Septembri absolvi. Paulus-Ernestus Jablonski. » *Ibid.*, p. 21, note *b*.

2) « Apographum hoc Jablonskianum describere cœpi anni MDCCL initio. et absolvi die II Februarii ejusdem anni. Christianus Scholz. » — *Ibid.*, p. 21, note *b*.

3) Auctorem *Discursus Gnostici* nomen gessisse ϣⲉⲛⲟⲩϯ (Shenutius) extra omne dubium ponendum esse censeo. In fronte libri, aut in principio exordii disertis verbis hoc ei nomen imponitur. *Ibid.*, Præfatio, VII. — Cf. *Thesaurus epistolicus La Crozianus*, tom. I, p. 192. — Il y a ici une erreur matérielle, c'est dans une note du scribe que se trouve ce nom et à la fin de l'une des parties, non en titre ou au commencement de l'exorde.

ɪvᵉ siècle[1]. Là encore, Jablonski s'est trompé et sur le nom de l'auteur et sur l'époque à laquelle le traité a été composé. J'ai déjà expliqué la cause de la première erreur; celle de la seconde n'est pas moins curieuse. Après la mention du nom de Schnoudi, le manuscrit contient en chiffre ϥⲑ = 99. Jablonski a pris ce chiffre pour la date et en y ajoutant le nombre 284, chiffre de l'année d'où part l'ère copte appelée *ère des martyrs*, il a trouvé le nombre 383, ce qui lui a permis de faire remonter la composition du discours au ɪvᵉ siècle. Mais cette interprétation n'est pas possible: le manuscrit contient, en effet, la mention suivante : ⲡⲓϩⲏⲕⲓ ϣⲉⲛⲟⲩϯ ⲫϯ ⲛⲁⲓ ⲛⲁϥ ϥⲑ. Le pauvre Schnoudi! Dieu ait pitié de lui, 99. Ce chiffre ϥⲑ revient souvent sous la plume des copistes coptes à la fin des morceaux qu'ils écrivaient : il ne désigne jamais la date qui est précédée de l'indication ⲭⲣⲟⲛⲟⲥ ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲱⲛ : *ère des martyrs*, mais il est mis pour *amen*, en grec ἀμήν, mot dont les lettres, prises comme chiffres, donnent le nombre de 99.. Après Jablonski, La Croze, dans la préface de son *Dictionnaire copte*, publié par Scholtz, avec la collaboration de Woïde, dit que ce livre semble avoir été écrit par un fanatique anachorète égyptien vers le vɪᵉ ou le vɪɪᵉ siècle[2]. L'opinion de La Croze ne fut partagée ni par Scholtz ni par Woïde qui se rattachèrent plus volontiers à celle de Jablonski. « Mon ami, le très docte et très bon La Croze, écrivit un jour Scholtz en tête de sa copie, est d'avis dans la Préface de son *Dictionnaire* que l'auteur de ce livre vécut au vɪᵉ ou au vɪɪᵉ siècle. Mais si la note que j'ai mise à la page 31 de ma copie est juste, comme je le pense, ce livre a pour le moins commencé d'être écrit à la fin du ɪvᵉ siècle. Et en effet, après avoir lu le livre tout entier avec soin et attention, je n'y ai rien pu trouver qui dé-

1) « Auctor hujus operis est Atasius quidam qui illud sæculo ɪvᵒ conscripsit. » Jablonski, *De Memnone*, p. 107.

2) « Scriptus est hic liber ab anachoreta quodam fanatico Ægyptio qui sexto vel septimo sæculo vixisse videtur. » Cf. *Biblioth. Hist. Phil. Theol. Bremæ*, 1721, *Classis quintæ fasciculum quartum*, p. 744.

montre que cet ouvrage est plus récent que la fin du IV[e] siècle ou le commencement du V[e] [1]. » La note à laquelle Scholtz fait ainsi allusion a trait à ce chiffre ϥⲑ dont je viens de parler : par conséquent ce que je viens d'en dire suffit. Il ne serait pas juste cependant d'oublier que Scholtz eut tout au moins un scrupule sur l'exactitude de sa date : il fait observer lui-même dans la même note, que page 36 du texte la Vierge est appelée ⲧⲣⲉϥϫⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ, ce qui équivaut au grec Θεοτόκος. Or le titre de Mère de Dieu ne fut généralement donné à la Vierge Marie qu'après la condamnation de Nestorius à Éphèse en 431, ou même d'Eutychès à Chalcédoine en 451 ; mais cette objection ne l'embarrasse que peu de temps et il répond que le titre de *Mère de Dieu* se trouve appliqué à Marie par les écrivains ecclésiastiques longtemps avant les définitions de ces deux conciles[2]. Woïde hésite entre les deux affirmations de Jablonski et de La Croze ; mais il semble pencher vers celle du premier, car en analysant le contenu du manuscrit, il observe la mention de saint Épiphane de Chypre faite par l'auteur, et montre que cet auteur qui aurait écrit en 383 pouvait connaître les œuvres de l'évêque de Salamine qui les avait publiées dans les années 373 et 376 [3].

Tel est l'historique des études dont le *Discours sur les mystères contenus dans les lettres de l'alphabet* fut l'objet et des résultats obtenus en ces études au XVIII[e] siècle. Nul ne hasarda une traduction : la chose était alors impossible, et depuis lors jusqu'à l'année 1873, personne, à ma connaissance, ne s'occupa du *Discours*. En 1873, M. Revillout publia une *Première étude sur le mouvement des esprits dans les premiers siècles de notre ère*, où il examinait *la vie et les sentences de Secundus* et *les analogies de ce livre avec les ouvrages gnostiques* ; au cours de cette étude, il s'exprimait de la sorte : « Mais à côté de ceux-là, il y avait encore d'autres chrétiens gnostiques, qui ne faisaient pas mention

1) Cf. Woide, *Append. ad edit. N. T. Græci*, p. 21, note *b*.
2) *Ibid.*, p. 21. n. *b*.
3) *Ibid.*, p. 21. H. 393.

d'*éons* ni de *plérôme* et dont les théories mystiques se rapprochaient infiniment plus de celles qui sont exprimées dans le *Livre de la Création*, le premier livre de la Cabale ou dans le livre de Secundus. C'est ainsi que dans le manuscrit copte qui porte le n° 393 du fonds Hunt. à la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford, et dont une copie a été donnée par M. Dulaurier à la Bibliothèque nationale, nous trouvons l'air assimilé au souffle vivificateur, à l'esprit de Dieu porté sur les eaux dès le principe [1]. » Ainsi M. Revillout n'hésite pas à considérer le traité comme gnostique ; il en traduit certains passages, sans que son idée première subisse de changement, et son opinion doit être examinée d'autant plus soigneusement que lui, du moins, était parfaitement capable de parler en connaissance du texte qu'il comprenait.

Tel est l'historique des travaux dont ce manuscrit a été l'objet [2]; je vais maintenant l'examiner, en déterminer d'abord l'auteur et l'âge, puis en examiner le contenu.

IV

Il n'y a aucun doute sur la question d'auteur : cet auteur est bien appelé par le texte copte ⲥⲉⲃⲁ et par la traduction arabe Sàbà, سابا Mais quel est ce Seba ou Sâbà? Il y a dans l'histoire monacale un moine de ce nom qui est très connu, c'est celui que nous appelons saint Sabas et qui a laissé un certain nombre d'œuvres qui nous ont été conservées en grec et dans des traductions arabes [3]. Il vivait en Syrie aux ve et vi^e siècles de notre ère. Il se pourrait donc que saint Sabas fût l'auteur du *Discours sur le mystère des lettres de l'alphabet*; mais, quand je pense au sans-gêne avec lequel les auteurs coptes se sont emparés de noms connus pour présenter leurs propres élucubrations sous des

1) Revillout, *Sentences de Secundus*, p. 64.

2) Je ne dois pas oublier M. Dulaurier qui a copié ce mss. à la Bodléienne et dont la copie est maintenant à la Bibliothèque nationale au département des Mss. coptes, n° 95.

3) Cf. *Catalogue des mss. arabes de la Bibl. nat.*, p. 39, n°s 157, 159 et 160.

auspices étrangers, la mention du nom d'un auteur est loin d'être une preuve que cet auteur a bien écrit l'œuvre dont il s'agit.

Les écrivains coptes mettaient indifféremment en tête de leurs œuvres un nom qui pût en quelque sorte leur servir d'introducteur près de leurs lecteurs : c'était d'ordinaire le nom d'un saint personnage sous le nom duquel on écrivait; ce saint personnage, ou quelquefois un roi, un patriarche, un évêque, était garant de la véracité de l'auteur, qui, une fois cette précaution littéraire prise, pouvait s'abandonner aux caprices les plus mensongers de son imagination déréglée. C'est ainsi que des récits sur la vie des deux Macaire ont été attribués à Jules de Khbehs, l'historien prétendu des martyrs, et cependant Jules était mort longtemps auparavant, puisqu'on le fait lui-même martyr sous Dioclétien[1]; c'est ainsi qu'on a attribué au khalife El-Mo'ezz un discours sur le Christ pour prouver que Dieu peut apparaître aux hommes sous une figure humaine, et l'auteur a si bien pris soin de mettre son œuvre à l'abri de tout soupçon de mensonge apocryphe, qu'il a écrit à la fin : « Louange à Dieu, Seigneur des mondes! Ceci a été écrit de la main de Dja'far ibn 'Amir, au mois de djomada second de l'an 308 »; mais le malheur veut que le Khalife susnommé soit né l'an 319 de l'hégire[2]; c'est ainsi enfin que tous les romans, contes ou nouvelles de la littérature copte sont mis sous le nom d'évêques, de moines célèbres, de rois ou de prophètes. Par conséquent, si l'ouvrage est copte, c'est-à-dire composé par un auteur égyptien de naissance ou vivant en Égypte, la mention d'un auteur en tête de l'œuvre ne saurait en aucune manière être une preuve péremptoire que cette œuvre lui doit être attribuée[3]. Je parlerais tout autrement si l'œuvre dont il est ici question était une œuvre pouvant par quelque côté se rattacher à l'histoire hagiographique; car, en ce genre, la litté-

1) Le synaxare copte en fait le récit au 25 Baba (29 octobre).

2) Cf. *Catalogue des mss. arabes de la Bibl. nat.*, p. 28, n° 131.

3) Cf. E. Amélineau, *Voyage d'un moine dans le désert* dans le *Recueil de Travaux relatifs à l'archéologie et la philologie égyptiennes et assyriennes*. tome VI.

rature copte nous a laissé des œuvres vraiment authentiques [1]; mais nous sommes bien loin d'un semblable genre : c'est pourquoi il est bon d'exposer les raisons qui nous peuvent induire à douter de l'authenticité d'une pareille œuvre.

Mais cette œuvre est-elle due à un écrivain égyptien? a-t-elle été composée en langue égyptienne ou copte? Je dois tout d'abord déclarer que je ne le crois pas. Pour moi, l'œuvre primitive a été écrite en grec d'abord et traduite ensuite en copte. Les raisons d'une pareille opinion sont plus subjectives qu'objectives; elles se sentent beaucoup plus qu'elles ne se démontrent : je veux dire que quelqu'un qui est habitué au style copte trouvera, sentira facilement que le style de ce *Discours* est tout autre que le style ordinaire des œuvres chrétiennes de l'Égypte. C'est ce qui rend la compréhension et la traduction de cette élucubration vraiment difficiles. En effet, ceux qui se sont quelque peu occupés des œuvres coptes savent que rien n'est plus étranger au style des écrivains chrétiens de l'Égypte que le style périodique, si fréquent au contraire dans les œuvres grecques, même les plus mal écrites. Le style copte, comme le style de l'antique littérature égyptienne, est éminemment analytique ; il procède toujours par petites propositions hachées, formant des phrases d'une longueur très ordinaire, malgré l'emploi des nombreux relatifs dont il abuse; la période proprement dite y est inconnue et aurait entraîné une obscurité et un chaos qui eussent défié toute intelligence. La raison en est bien simple : l'égyptien étant une langue à suffixes, il serait devenu à peu près impossible de distinguer à quel nom se rapportait le pronom suffixe de la troisième personne. Or c'est précisément ce qui arrive dans le *Discours sur les mystères contenus dans les lettres de l'alphabet*. L'auteur copte s'est trouvé en présence de phrases très longues et périodiques ; quelquefois il a pu les couper, mais le plus souvent cela lui a été impossible, parce que les étranges idées contenues dans ce

1) Cf. E. Amelineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne aux* IVe *et* Ve *siècles*. Introd. — Cf. du même, *Etude sur le christianisme en Egypte au* VIIe *siècle*.

discours lui étaient tout aussi difficiles, et même plus difficiles à comprendre qu'à nous. Or, qu'est-il arrivé? le copte ne possédant pas les particules grecques qui régissent toute une série de propositions, étant à chaque nouvelle proposition obligé de faire usage de lourdes copulatives, n'ayant pas à sa disposition de modes secondaires qui, par la variété de leurs terminaisons et leur emploi fixé par des règles strictes, expriment clairement à l'initié le rôle subordonné des propositions dont ils sont l'un des termes principaux, le copte, dis-je, a été réduit à employer continuellement les mêmes temps, le même mode subordonné, le même suffixe, il a fait des parenthèses une série de propositions principales qui semblent emporter la fin de la phrase, si bien que l'esprit, habitué à la manière ordinaire du *processus* copte, est complètement perdu au milieu de ce fouillis inextricable et ne sait plus de quel côté regarder pour apercevoir le bienheureux mot auquel se rapporte le suffixe qui l'embarrasse. Ce n'est que par une longue réflexion que l'on parvient à refaire la phrase grecque, à reconnaître son mouvement, et que, par comparaison, on arrive à comprendre la suite des phrases coptes, qui semblent toutes distinctes entre elles et qui cependant n'en doivent former qu'une. J'avoue que, malgré l'habitude que je je commence d'avoir des textes coptes, je suis resté longtemps avant de me rendre compte de cette particularité du *Discours gnostique*, comme on l'appelle, et que je n'ai bien été persuadé d'avoir compris mon texte qu'après avoir été tout d'abord persuadé que l'original de mon texte copte avait été un texte grec.

Ce point déterminé ne suffit pas à nous édifier complètement sur la nationalité de l'auteur : cet auteur peut en effet avoir écrit son œuvre en langue grecque sans être lui-même d'origine grecque. Il se pourrait par exemple que ce fût un Alexandrin, c'est-à-dire qu'il appartînt à une origine mélangée d'élément grec et d'élément égyptien, ou même qu'il fût proprement un Égyptien ayant écrit en grec. Cette hypothèse semblerait recevoir une confirmation de ce que le *Discours* nous a été conservé en Égypte et non plus ailleurs, à ce qu'il semble. Mais alors il serait bien étonnant qu'un Égyptien ait attaché autant d'importance à l'alpha-

bet grec et qu'il ne soit seulement pas question dans le *Discours* des antiques écritures de l'Égypte. Il est vrai que M. Revillout semble vouloir que notre auteur ait su, longtemps avant M. de Rougé, que les Phéniciens avaient dérivé leurs caractères des signes hiératiques employés par les Égyptiens ; mais c'est là une hypothèse qu'il n'est pas nécessaire de discuter[1]. Il suffira de dire que notre auteur suppose que Dieu lui-même a tracé les caractères grecs longtemps avant que les Grecs ne s'en servissent, qu'il les cacha en terre et que ce fut Cadmus qui les trouva. Cet alphabet était complet en lui-même : plus tard les philosophes grecs y ajoutèrent le *xi* et le *psi* et en retranchèrent l'*épisimon* ; c'est là une preuve de leur ignorance pour notre auteur, car ils retranchèrent la lettre dont la signification était la plus brillante et en ajoutèrent deux autres qui ne signifiaient rien du tout. En outre, un auteur copte n'aurait guère pu écrire, même en grec, que les caractères grecs suffisaient à tout, puisqu'en sa propre langue on avait dû ajouter aux lettres grecques six nouveaux signes au moins pour représenter les articulations propres à la langue égyptienne. D'un autre côté, si cet auteur était un Alexandrin, on ne comprendrait pas beaucoup mieux qu'il n'eût pas parlé des écritures égyptiennes et que surtout il n'ait pas été plus précis sur les idées cosmogoniques propres à l'Égypte. En effet, ses idées cosmogoniques dont il parle fort souvent sont assez vagues et ne ressortent d'aucun système précis, ni d'aucun pays bien particularisé : elles sont plutôt un résumé syncrétique de toutes les idées qui avaient cours à l'époque de l'auteur. Enfin, si l'auteur était alexandrin ou copte, il serait assez difficile de dire pourquoi et comment il connaît si bien les alphabets syriaque et hébreu : je ne parle pas de la langue arabe, devant plus loin traiter spécialement la question. Notre auteur en effet connaît non seulement le nom des lettres ; mais il sait la signification de ces noms, de même

1) cf. Revillout, *Sentences de Secundus*, p. 69. « Du reste l'auteur qui fait sortir tous ces mystères de très bonnes classifications grammaticales et de catégories bien formées, a également, sur l'origine de l'alphabet, des idées très conformes aux idées actuelles. » On en jugera.

que la signification de plusieurs mots syriaques et hébreux dont il parle au cours de son œuvre oratoire. Il est évident néanmoins que sa science de ces deux langues devait être assez bornée, car dans la concordance qu'il essaie de démontrer entre les deux alphabets sémitiques et l'alphabet grec, il se trompe, et grossièrement, si grossièrement même qu'on serait tenté de croire que le texte copte nous est parvenu profondément altéré. Je croirais donc assez volontiers que le *Discours* a été écrit en Syrie par un moine d'origine sémitique, ayant une connaissance peu précise du syriaque et de l'hébreu, se servant ordinairement de la langue grecque. Les rapports si fréquents entre la Syrie et l'Égypte, particulièrement entre les moines syriens et les moines égyptiens, expliquent suffisamment qu'une œuvre grecque écrite en Syrie ait pu avoir du succès en Égypte et être traduite en copte : on sait que l'un des plus célèbres couvents de Nitrie était nommé le couvent des Syriens et est encore appelé Deir Souriani. En outre la nature de l'œuvre répondait si bien à l'appétit littéraire des moines égyptiens qu'il n'est pas le moins du monde surprenant qu'ils se soient montrés friands d'un pareil régal. D'ailleurs, même en admettant que l'œuvre soit d'origine gréco-égyptienne, il faudrait expliquer l'usage fait par l'auteur des langues sémitiques, et cette dernière explication n'est pas plus facile à faire que la première ; surtout si l'on considère que les moines égyptiens se croyaient bien supérieurs à leurs confrères de Syrie ou de Palestine et qu'ils leur ont bien rarement emprunté leurs œuvres littéraires, s'ils l'ont jamais fait.

Ceci me ramène à saint Sabas. Il se pourrait fort bien, puisque l'Égypte n'est pour rien dans la composition du *Discours*, que l'auteur fût en effet le moine Sabas. Mais alors il faut supposer que notre *Discours* a été perdu en grec et en syriaque et qu'il ne nous a été conservé que dans la traduction copte. Les œuvres de saint Sabas, surnommé le *Scheikh spirituel*, nous ont en effet été conservées en arabe, comme je l'ai déjà dit plus haut. D'après le peu que l'on sait de ce moine, le titre et le contenu de ses ouvrages, rien n'empêcherait que l'on attribuât la paternité du *Discours* à cet auteur. Non pas cependant que parmi les divers

traités qui lui sont attribués dans les manuscrits de la Bibliothèque nationale et dont le célèbre Assemani a donné les titres au livre Ier de la *Bibliothèque orientale*[1], on en trouve un seul qui approche tant soit peu de notre *Discours* ; mais, si rien ne s'en approche, rien n'y est contraire, et c'est bien le même emploi et le même abus du sens allégorique dans l'explication de l'Écriture. Les pensées de cet auteur sont tout aussi alambiquées que dans le *Discours* en question, et tout aussi difficiles à comprendre. Enfin, une dernière raison qui militerait en faveur de cette hypothèse, c'est que les œuvres de Sabas ont été parfaitement connues des moines égyptiens, car l'un des manuscrits qui les contient, tout au moins[2], est originaire de l'Égypte. Par conséquent, en admettant que Sabas fût l'auteur de l'œuvre conservée en copte, il ne faudrait pas recourir à une exception pour expliquer sa présence en Égypte.

Avant de déterminer encore d'une manière plus précise quel est l'auteur du *Discours,* il faut rechercher à quelle époque vivait cet auteur et, par conséquent, à quelle époque il a écrit son œuvre. Ce n'est que par la comparaison de certaines données du *Discours* lui-même avec certains faits historiques précis que nous pouvons arriver par approximation à savoir quelque chose sur cet auteur. Notre auteur parle en effet de plusieurs écrivains, entre autres de saint Irénée de Lyon et de saint Épiphane de Chypre : il est donc évident qu'il connaissait ces auteurs et leurs ouvrages, par conséquent qu'il vivait après l'évêque de Chypre ou tout au moins de son temps. Nous sommes donc reporté vers la fin du ive siècle, ou au commencement du ve, pour l'époque la plus lointaine de la composition de notre œuvre. En cela, cette première donnée concorderait parfaitement avec ce que nous savons de l'histoire de saint Sabas, qui mourut en 512[3]. Mais il y a plus. A la fin de son œuvre, l'auteur parle de l'alphabet arabe. Je ne sais si je me trompe, mais il me paraît bien surprenant qu'à

1) Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, tom. I, p. 433 et sqq.

2) Cf. *Catalogue des Mss. arabes de la Bibl. nat.* Le n° 8 de ce mss. est une preuve de son origine.

3) cf. Tillemont, *Histoire ecclés.*, t. XVI, p. 811.

la fin du ve siècle ou au commencement du vi^e siècle on eût pu connaître même en Syrie l'alphabet arabe : cependant l'auteur en parle nettement; il est vrai qu'il ne fait que le mentionner à deux reprises, dont la première pour dire que les Arabes ont aussi le *vav*, que l'auteur traduit par *signe*. Ces deux passages se rencontrent, il est vrai, dans la quatrième partie du *Discours*, celle où l'auteur est le plus obscur, le plus diffus et aussi le plus stupide, je dois dire le mot. Malgré toutes les bizarreries qui se rencontrent dans les trois premières parties de son œuvre, on peut au moins comprendre ce qu'il veut dire et pourquoi il le dit ; dans la dernière partie, au contraire, sans compter qu'il revient sur plusieurs des choses qu'il a déjà dites et cela pour les répéter en moins bons termes, il pousse son système jusqu'aux dernières limites de la stupidité, lorsqu'il entreprend de comparer entre eux l'alphabet grec et l'alphabet hébreu et de montrer que les lettres concordent exactement entre elles dans les deux. La chose va bien jusqu'au *zaïn* et au *zîta* et même jusqu'au *nu* et au *nun* ; quoique le *heth* hébraïque ne peut être dit concorder avec l'*îta* grec que de très loin, surtout à l'époque de l'auteur ; mais à partir du *pi* le système est complètement absurde, puisque le *pi* répond au *samech*, le *ro* au *'aïn*, le *tau* au *saddi*, et l'*ôméga* au *thau*, pour ne citer que ces exemples. L'absurdité est même poussée si loin que je me suis demandé si cette quatrième partie n'était pas due à un autre auteur. Par une coïncidence curieuse, cette partie est aussi la plus négligée comme style : c'est celle dans le manuscrit où les fautes sont en plus grande abondance. Ces raisons sembleraient tout d'abord avoir assez de poids pour faire pencher la balance en faveur de l'interpolation ou de l'addition ; mais, outre que les fautes plus abondantes peuvent être le fait du seul copiste, le style périodique montre bien encore qu'au fond de la version copte se trouve un original grec et dès lors je ne vois pas trop comment aurait pu se faire vraisemblablement cette addition au texte primitif. Quoi qu'il en soit, et de quelque manière qu'on explique cette coïncidence, il faut avouer que, s'il y a eu interpolation, cette interpolation se fit à une époque où l'on pouvait connaître

l'alphabet arabe, et que, s'il n'y a pas interpolation, le *Discours* lui-même tout entier a été composé à une époque où l'on commençait à connaître cet alphabet.

Mais à quelle époque cet alphabet a-t-il été connu comme tel en Syrie? Il est difficile de répondre à cette question. Je ne puis du moins la résoudre par moi-même, et je dois avoir recours à des autorités qui s'imposent. Le savant M. de Sacy a étudié la question et l'a résolue, semble-t-il, dans un mémoire magistral publié dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* [1] : ses conclusions ont été en partie adoptées par M. Renan [2] et par François Lenormant dans le mémoire qui fut couronné par la même Académie [3] : « Il semble résulter des textes cités par cet illustre orientaliste, dit M. Renan : 1° que l'écriture n'a pas été connue des Arabes du Hedjaz et du Nedjeb plus d'un siècle avant l'hégire ; 2° que l'alphabet fut transmis aux Arabes par les Syriens [4]. » Et plus loin, M. Renan dit encore : « L'origine syriaque de l'alphabet arabe ne saurait non plus être révoquée en doute, soit que l'on compare les formes de l'ancien alphabet dit *coufique* à celles de l'*estranghelo*, soit que l'on considère l'ordre primitif des lettres de l'alphabet arabe, ordre qui est identique à celui des alphabets hébreu et syriaque [5]. » Cet ordre identique est connu de notre auteur, puisqu'il s'en sert pour établir sa thèse et montrer que cet ordre répond à l'ordre de l'alphabet grec, ce qui est faux, comme il le démontre lui-même sans le vouloir. Mais ici vient se greffer une question subsidiaire : les Arabes ont eu deux alphabets, le *coufique* et le *neskhi;* duquel a voulu parler notre auteur? D'après François Lenormant, auquel se rallie M. Renan, l'écriture *neskhi* dérive du caractère sinaïtique et l'écriture arabe a ainsi deux origines [6] ; comme cette seconde écriture semble postérieure à

1) *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, tom. L.
2) *Histoire des langues sémitiques*, p. 351-354.
3) *Mémoire sur la propagation de l'alphabet phénicien.*
4) Renan, *Histoire des langues semitiques*, p. 351.
5) *Ibid.*
6) *Journal asiatique*, janv. 1859, p. 56 et suiv. Voici les paroles de M. Renan :

l'autre ou, en tout cas, ne lui est pas antérieure, de quelque alphabet que veuille parler notre auteur, il serait impossible qu'il eût connu au ve siècle un alphabet qui n'a été constitué au plus tôt qu'au vi^e^. En outre, il faut admettre un certain laps de temps entre la constitution de cet alphabet et les mentions qu'en a pu faire un étranger, car il lui a fallu se développer et se généraliser assez pour être d'un usage courant. S'il en est ainsi, et s'il n'y a pas d'interpolation, il faut admettre que le *Discours sur les mystères des lettres de l'alphabet* a été composé au plus tôt vers le milieu du vi^e^ siècle. S'il en est ainsi, et cela semble bien nécessaire, nous sommes bien loin reportés hors des temps où les gnostiques ont écrit leurs élucubrations, non pas que je veuille dire que tout gnosticime fût alors éteint; mais en supposant même qu'il y en eût quelques restes dans les couvents de Syrie, ce n'était plus le temps où le gnosticisme dans toute sa vogue produisait des ouvrages en nombre considérable, afin de contenter le désir de ceux qui l'avaient adopté comme suprême doctrine philosophique et religieuse. En tout cas, il n'est personne qui puisse désormais se servir de ce *Discours* pour expliquer l'évolution des idées religieuses aux premiers siècles de notre ère. La révolution religieuse qui fit du Christianisme la religion officielle et générale de l'empire romain y était depuis longtemps accomplie : ses luttes avec le gnosticisme oriental avaient cessé depuis longtemps, et ce serait vouloir violenter tous les résultats de la critique que de ne pas reculer devant l'emploi de certains documents pour écrire une histoire avec laquelle ils n'ont aucun rapport.

Ces résultats en quelque sorte premiers de l'analyse critique et de la solution des problèmes qui s'imposent tout d'abord à l'attention ne seront point contredits par l'examen de l'œuvre en elle-même, preuve évidente qu'ils ne sont pas dus à un sys-

« J'admets volontiers, avec M. François Lenormant, que l'écriture *neskhi* dérive du caractère sinaïtique et que l'écriture arabe a deux origines, l'une syrienne (le coufique sorti de l'estranghelo), l'autre sinaïtique, si l'on peut s'exprimer ainsi. En tous cas, il est devenu impossible d'admettre, comme on le faisait autrefois, que le coufique soit une réforme du *neskhi*, ou le *neskhi* une dégradation du coufique. » *Ibid.*, p. 353.

tème préconçu, mais qu'ils sont sortis, d'eux-mêmes et sans aucune violence, des paroles de l'auteur, de ses idées, de ses explications soigneusement contrôlées, pesées et jugées.

V

Ces questions préliminaires une fois résolues, je dois examiner l'œuvre elle-même et rechercher si, comme on l'a si souvent dit, c'est une œuvre gnostique.

Le *Discours* de Seba ou Sâbâ se divise en quatre parties ou *tomes*, pour employer le terme de l'auteur ; la première de ces parties est divisée en trois chapitres.

Le premier chapitre est précédé du titre complet de l'œuvre que voici : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, Dieu unique. Discours que prononça apa Seba, le prêtre, l'anachorète, au sujet du mystère qui se trouve dans les lettres de l'alphabet, lequel (mystère) aucun des philosophes anciens n'a pu révéler. » Ce titre, selon l'usage des scribes coptes, est l'œuvre, non de l'auteur, mais d'un scribe qui a copié le discours. Le *Discours* lui-même commence aussitôt par ces paroles : « En vérité, mes frères, il nous convient à nous qui sommes une bénédiction en toute chose, il convient à chacun de nous qui croyons en Christ, d'écouter ce mystère caché dans les lettres de l'alphabet, afin que nous ne tombions pas dans l'idolâtrie et le blasphème, mais que nous restions plutôt dans le type de la sagesse. » Je ne sais trop si ces paroles sont de l'auteur, je serais assez porté à croire qu'elles sont dues au traducteur copte, ou à un copiste quelconque, car aussitôt après vient le titre du premier chapitre et ce titre est : *Commencement d'annoncer le mystère*. Et l'auteur commence alors par raconter comment il découvrit le mystère : cette narration forme le sujet du premier chapitre et commence par le mot caractéristique : *Il dit*, mot qui ne devait pas, je crois, exister d'abord à cette place, et qui a dû être ajouté plus tard, peut-être par le copiste du manuscrit, pour rendre le mot arabe قال, qui commence si souvent les narrations de cette sorte.

« Seba se trouvant donc un jour au désert, depuis assez long-

temps, prit le livre de l'Apocalypse et le lut jusqu'au passage où pour la troisième fois le Christ dit : Je suis *alpha* et *óméga*. Il se rappela aussitôt que dans l'Évangile il est dit : Un seul *iôta*, une seule *petite ligne* de la loi ne passeront point jusqu'à ce que ces choses se soient accomplies. » Comme *alpha*, *ôméga*, *iôta*, sont des lettres de l'alphabet et que les lignes rentrent dans le système de l'écriture, Seba conclut de ces deux textes qu'un profond mystère était caché dans les lettres de l'alphabet et il se mit à prier le Seigneur de le lui révéler. Il pria et fut exaucé. Il se vit un jour transporté sur le mont Sinaï, tout comme Moyse, et y reçut révélation de ce mystère par l'intermédiaire d'un ange, puissance éclatante de lumière et à laquelle toutes les terres envoyaient des hymnes de joie. C'est ce qui lui fut ainsi révélé sur le mont Sinaï que Seba va révéler à ses auditeurs, et il en donne comme un avant-goût en disant que la forme des lettres représente les types merveilleux des œuvres de Dieu, que l'une représente le ciel et la terre, l'autre la terre et le ciel, celle-ci le *Noun* et les ténèbres, celle-là la séparation des eaux supérieures et des eaux inférieures, etc., toutes choses qui se retrouveront bientôt dans la suite du discours.

Le second chapitre est fort court; il forme en quelque sorte comme la division et la proposition du *Discours*, le premier chapitre en étant l'exorde proprement dit : nouvelle preuve que l'original a bien été composé selon les règles de la rhétorique grecque. L'auteur y pose tout d'abord un principe, à savoir que la forme des lettres grecques a été établie par Dieu lui-même pour être comme une représentation de ses œuvres, si bien que les pauvres philosophes grecs, qui croyaient tout bonnement écrire leur langue sans faire de profession de foi religieuse, ne pouvaient tracer une seule lettre sans professer leur croyance en Dieu et en toutes ses œuvres. C'est là la proposition fondamentale de tout le *Discours*, et elle sera prouvée par la suite de toutes les manières que pourra imaginer l'auteur. Seba divise ensuite son œuvre : il montrera d'abord que l'alphabet grec proclame toutes les œuvres de la Création, puis toutes les œuvres de la Rédemption et enfin que cette Rédemption s'est étendue à toutes les nations. Cette der-

nière partie semble à peine indiquée : cependant c'est bien elle que l'auteur développera à la fin de son œuvre en démontrant que tous les alphabets qu'il connaît se rattachent à l'alphabet grec, par conséquent participent aux mystérieuses prérogatives dont Dieu l'avait favorisé. Aussitôt après cette division, l'auteur commence *sa confirmation*, dans le chapitre troisième.

Le chapitre troisième est vraiment curieux. L'auteur y établit d'abord que l'alphabet grec ne compte que vingt-deux lettres, le *xi* et le *psi* ayant été ajoutés plus tard par les philosophes. Ces vingt-deux lettres sont le type des vingt-deux œuvres que Dieu créa au commencement et dont il fait l'énumération : c'est aussi pour cela qu'il y a vingt-deux livres dans l'Ancien Testament et que Salomon à la dédicace du temple immola vingt-deux mille jeunes bœufs. L'auteur n'énumère malheureusement pas les vingt-deux livres de l'Ancien Testament : cette énumération eût été curieuse à plus d'un titre et elle nous eût donné une idée tangible de la violence par laquelle l'auteur étend ou réduit tout au nombre *vingt-deux*. Il fait cette énumération pour la vie de Jésus-Christ, et il y trouve bien vingt-deux faits. Son raisonnement au fond se réduit à ceci, et il le développera plus tard : Moyse, dans le premier chapitre de la *Genèse*, raconte que Dieu créa le monde entier en six jours et se reposa le septième ; or, la somme des six premiers nombres égale vingt et un et le septième ne comptant que pour un, puisque Dieu se reposa, *vingt et un plus un font vingt-deux*. Aussi il n'y a que vingt et une œuvres dans les six premiers jours, car plus tard l'auteur démontrera qu'il y a eu chaque jour autant d'œuvres qu'exprime le chiffre qui sert à désigner ce jour ; mais, à ce compte, la création de l'homme ne rentre pas dans ce chiffre ; aussi notre auteur est-il obligé d'en faire une création à part représentée par le chiffre *sept*, quoique Dieu se soit reposé au septième jour. Sa méthode est moins arbitraire en la seconde énumération pour ce qui regarde ce chiffre *sept*, car il représente alors le deuxième avènement du Christ pour juger les vivants et les morts, avènement futur, n'ayant encore rien de réel et qui pourrait à la rigueur être représenté par le repos du septième jour. Dans le reste de

l'énumération l'arbitraire est poussé à la plus extrême limite : c'est ainsi que l'Incarnation est comptée pour cinq avec ses antécédents et ses conséquents ; 1° l'Annonciation, 2° la descente du Verbe, 3° son entrée dans le sein de Marie, 4° la gestation des neuf mois, 5° l'enfantement ; par contre, un certain nombre d'autres actes marquants de la vie du Christ ne rentrent pas dans l'énumération « de l'économie salutaire du Christ », comme parle l'auteur. Vient ensuite la division des lettres de l'alphabet en vocales et en consonnes : il y a sept vocales parce qu'il y a sept créatures de Dieu qui ont une voix : les anges, l'âme *logique* qui a une voix en dehors du corps, l'homme, les oiseaux, les animaux domestiques, les reptiles et les bêtes sauvages. Il y a quinze consonnes, parce qu'il y a quinze créatures de Dieu qui sont sans voix : le ciel supérieur, le firmament, la terre inférieure, la terre qui est en dessus des eaux, l'eau, l'air, les ténèbres, la lumière, les plantes, les arbres fruitiers, les étoiles, le soleil, la lune, les poissons et les cétacés ou grands monstres marins. La preuve que tout fut créé en six jours, c'est que si vous écrivez les lettres sur six lignes vous en avez quatre à chaque ligne. Peu importe à l'auteur que pour cela il faille faire rentrer dans l'alphabet le *xi* et le *psi* qu'il en avait exclus, c'est une de ses nombreuses contradictions ; mais il n'en a cure, il triomphe au contraire en faisant observer que ces vingt-quatre lettres commencent et finissent par une vocale, parce que toutes choses ont été créées à la parole de Dieu. Il entonne un premier hymne en l'honneur de son système, il raille les Grecs qui n'ont rien vu à ce mystère, il affirme que si Hadrien, Dioclès, Maximien et Julien l'Apostat ont persécuté l'Église, c'est qu'ils ignoraient le Dieu qu'ils confessaient sans le savoir en écrivant ; en se moquant, il convie à venir l'entendre Homère l'aveugle, Aristote le bavard, Démosthène, Pythagore, Socrate, Hésiode, Démocrite, Chrysippe, Ménandre et tout le troupeau des vains philosophes grecs, le tout pêle-mêle, et annonce qu'il va maintenant traiter chaque lettre en particulier et dévoiler les mystères que chacune d'elles cache en elle-même.

Il commence cette explication non par *alpha*, mais par *delta*

qui, en raison de sa forme triangulaire, est le prototype de la création entière et de la Trinité. Comme le texte est accompagné de figures, où l'auteur avait pris soin de peindre les lettres en différentes couleurs et de les diviser en certaines parties ou de les orner de certaines figures, il est possible de comprendre ce qu'il dit. *Delta*, outre sa signification générale, nous montre particulièrement la division de la création au moyen de cinq divisions pratiquées dans la lettre, quatre par des lignes horizontales et parallèles, une par une ligne courbe et convexe qui occupe le milieu : elle représente le firmament qui nous apparaît comme une voûte ; au-dessus d'elle sont la région des eaux supérieures et le ciel des cieux : au-dessous le monde (κόσμος) et la région située en dessous de l'abîme, nommée seconde terre, le *noun* ou *Abyssus* étant lui-même figuré par une ligne, et cela nous donne dès lors six divisions au lieu de cinq, trois supérieures, trois inférieures, à l'image de la Trinité, ce que l'auteur explique de la manière la plus difficile qui lui ait sans doute été possible. Chemin faisant, il nous donne la raison de la numération décimale. Si, dit-il, une fois qu'on est arrivé à *dix*, on est obligé de recommencer à l'unité de dire *onze*, c'est-à-dire *un plus dix*, c'est parce que la Trinité créa le monde en six jours et se reposa le septième ; en effet le nombre des personnes de la Trinité additionné avec les six jours de la création et le jour du repos donne *dix*. Puis il continue sa démonstration du *delta*, type de la création entière. Cette démonstration est vraiment ingénieuse ; c'est parce que *delta* est au quatrième rang dans l'alphabet qu'il y a quatre éléments cosmiques, quatre points cardinaux, quatre vents, quatre saisons, quatre fleuves paradisiaques, quatre évangiles, etc. Tout sur la terre se compose de quatre éléments, l'air, le feu, la terre, et l'eau : *alpha* représente l'air, *bêta* les ténèbres opposées à la lumière dans laquelle on trouve le feu, et le *noun* ou l'eau dans sa partie inférieure ; *gamma* la terre, et voilà pourquoi il y a quatre éléments, pourquoi toutes choses sont constituées de ces quatre éléments, pourquoi *delta* est le prototype de toute cette combinaison, car *delta* est le fondement et la consolidation des trois premières lettres, étant triangulaire ; et, pour

le montrer aux yeux d'une manière qui défie toute objection, l'auteur écrit un grand *delta* et inscrit les trois premières lettres dans sa figure : ce n'est pas plus malaisé que cela.

Je ne suivrai pas l'auteur dans son explication de l'alphabet. Il me suffira de dire qu'il a assez d'imagination pour trouver toutes les œuvres de la création telle qu'il l'a divisée dans les lettres de l'alphabet Cette explication s'arrête à la lettre *omicron* qui, en supprimant le *xi,* est la quatorzième, et qui représente la lune et l'Ancien Testament. La lune croît et décroît tour à tour en quatorze jours : les Hébreux immolèrent la Pâque le quatorzième jour de la lune et Jacob ne reçut Rachel qu'après être resté quatorze ans chez Laban. Or Jacob est le type du Christ, et Rachel de l'Église. Si les Hébreux ont mangé la Pâque le quatorzième jour, il est bien évident que le chiffre *quatorze* désigne l'Ancien Testament. De même si Jacob et Rachel furent unis au bout de quatorze ans, c'est que le Christ et l'Église sont venus à l'expiration de l'Ancien Testament. Or, *quatorze* est composé de deux fois *sept* le nombre parfait ; la perfection, le Christ est donc représenté par *sept*, et comme il a laissé une œuvre parfaite comme lui-même, c'est-à-dire l'Église, nous avons encore un nouveau chiffre *sept* qui, additionné avec le premier, donne *quatorze*. La preuve fondamentale de tout cela, c'est que nous croyons en Dieu par l'Évangile : or Dieu est triple en personnes et il y a quatre évangiles : *quatre et trois font sept.* C'est pour cela que la lettre *omicron* vaut *soixante-dix* en numération, c'est-à-dire *sept fois dix* ou *dix fois sept.* Si après cela les Juifs et les Grecs ne sont pas confondus, ce n'est vraiment pas la faute de l'auteur : il y a mis assez de bonne volonté, et après ce beau raisonnement il conclut sa première partie.

Avant de passer à l'examen de la seconde partie qui a trait à l'économie christologique, je dois dire un mot de la cosmogonie de l'auteur, cosmogonie évidemment étayée sur celle de Moyse ou du premier chapitre de la *Genèse* qui est le point de départ du système de l'auteur : mais on y trouve deux ou trois idées qu'on chercherait en vain dans la *Genèse*. D'après l'énumération qu'il fait au commencement du chapitre troisième, Dieu créa d'abord

le ciel, en second lieu la terre, en troisième lieu l'eau en dessous de la terre, en quatrième lieu la seconde terre ou l'aride, en cinquième lieu l'esprit qui était sur les eaux, c'est-à-dire l'air, puis les ténèbres, puis la lumière que l'on nomme feu, etc. Je ne m'arrêterai pas à montrer que toutes ces créations successives dont quelques-unes sont absurdes, comme la seconde terre et les ténèbres, se succèdent dans l'ordre des mots employés dans le récit de la *Genèse* : la seule chose remarquable qu'il y ait dans cet amalgame, c'est l'interprétation du mot *rouah* que notre auteur explique et est obligé d'expliquer par son sens physique d'air et non d'après le sens théologique d'Esprit-Saint. Aussi bien n'est-ce pas dans cette énumération que se trouvent des traces d'une cosmogonie spéciale, c'est dans l'explication du *delta*. L'auteur dit en cette explication qu'il y a deux cieux sans compter celui qui est en dessus de l'eau et celui qui fut créé avant eux, le ciel où est Dieu ; puis viennent les eaux situées en dessus du firmament, le firmament, les eaux situées en dessous du firmament et la terre : cette terre est double et au milieu se trouve le *Noun*; la deuxième terre que l'auteur nomme *katachthonienne* serait aussi double d'après le texte, mais il y doit avoir là l'une de ces erreurs qui remplissent malheureusement le manuscrit. Si je ne me trompe, il y a là un ensemble de traditions qui ne sont pas uniformes ni originaires d'un même pays : l'auteur les a ramassées un peu partout, selon que ses lectures les lui avaient apportées, et les a employées pêle-mèle. Je ne crois pas qu'il y ait là une théorie assyrienne pure : ce n'est pas la théorie égyptienne, ni l'une des nombreuses explications données par les philosophes grecs. Dans aucun monument à ma connaissance, les Égyptiens qui connaissaient parfaitement l'*Abyssus* primordial (le *Noun* en copte, le *Nou* dans la vieille langue), ne font mention d'une terre située au dessous de *Noun*. Je serais assez porté à croire que les croyances des Grecs sur l'Érèbe et le séjour des morts, des Égyptiens sur le fleuve qu'il fallait traverser avant d'arriver à la bonne Amenti, des Assyriens sur l'abime primordial, amalgamées ensemble, ont porté notre auteur à concevoir cette cosmogonie nouvelle d'apparence. C'est une des raisons qui militent le

mieux en faveur de l'auteur étranger à l'Égypte : s'il fût né et eût vécu en Égypte, il aurait par endroit laissé passer le bout de l'oreille d'un Égyptien, comme l'ont fait si souvent les écrivains coptes en des sujets où l'on ne s'attendrait guère à retrouver les croyances de l'ancienne Égypte qu'on supposait complètement engloutie dans le christianisme. Malgré tout, je n'ose présenter ces conclusions comme absolument certaines, et je laisse à de plus habiles le soin de déterminer la part de chaque peuple dans ce syncrétisme cosmogonique.

Je reviens à l'analyse du *Discours*. Comme je l'ai déjà dit plus haut, la seconde partie renferme l'explication de l'économie christologique d'après les lettres de l'alphabet. Les huit lettres qui lui restent à expliquer contiennent les plus admirables mystères. Tout d'abord le *pi* est la figure de l'Église, car le *pi* a la forme de l'arche de Noé et l'arche de Noé était la figure de l'Église : de cette belle invention, l'auteur tire une foule de conséquences toutes plus extraordinaires les unes que les autres; ainsi la lettre *ro* suit *pi* parce que l'arche fut bâtie en cent ans. Il faut noter ici que l'auteur, dans les figures qu'il joint à son texte, donne deux formes à la lettre *ro*; la première est celle qui est connue de tout le monde; dans la seconde, la partie courbe, au lieu d'être située à droite du jambage, est située en dessus de ce même jambage, sans doute pour le besoin de la cause, car le cercle représente le ciel, le jambage représente la descente du Verbe sur terre, puisqu'il est au-dessous du cercle. Le *simma* (*sigma*), d'après notre auteur, est la moitié de l'*omicron* : il représente le monde qui n'était qu'en partie illuminé avant la descente du Verbe.

Le *tau* représente naturellement la croix et aussi le serpent d'airain élevé par Moyse dans le désert : l'auteur le démontre péremptoirement en donnant à la barre transversale de cette lettre la tête d'un serpent à gauche et la queue à droite. Les autres lettres n'offrent rien de remarquable à l'exception du *chi*. Le *chi* représente deux ordres de choses, les quatre points cardinaux et les quatre évangélistes ; les extrémités des traits représentent les évangélistes : Jean et Matthieu en haut, Marc et Luc

en bas; l'espace entre les jambages, les *golfes*, comme les appelle l'auteur, représente les points cardinaux : en haut l'orient, en bas l'occident, à gauche le nord, à droite le midi. Ici encore, sans vouloir chercher à quel mobile a obéi l'auteur en plaçant ainsi les quatre points cardinaux, je ferai observer qu'un Égyptien ne les eût jamais placés de la sorte, il les eût changés de place et eût mis en haut le midi, le nord en bas, l'est à gauche, l'ouest à droite, selon les mots même de sa langue; nouvelle preuve que l'auteur n'était pas égyptien. Il est au contraire bien plus facile de comprendre que pour un Syrien le haut pays fût l'Orient. La lettre *óméga* termine naturellement l'explication et représente la fin du monde : elle est la huitième des lettres christologiques, elle vaut *huit cents* et c'est pour cela que le chanteur David a mis si souvent en tête de ses psaumes : *dans l'Octave*, explication nouvelle à laquelle n'ont certes pas pensé les docteurs en herméneutique.

Avec la troisième partie, l'auteur, qui a exposé les mystères qu'on lui a révélés, entre dans un autre ordre d'idées : il sait que les Grecs et les Juifs se moquent de ces mystères et il va les couvrir de confusion. Pour cela, il n'a qu'à faire l'histoire du langage humain et de l'alphabet. Avant toute chose, dit-il, existaient la langue syrienne et son alphabet : il veut dire qu'avant toute langue et tout alphabet existaient la langue et l'alphabet syriens, et par langue syrienne il entend, comme il l'ajoute, la langue des Chaldéens. Il n'est pas très facile de découvrir ici ce qu'il entend par chaldéen : on pourrait penser aux Assyriens, à leur langue et à leur écriture cunéiforme; mais le contexte, c'est-à-dire tout ce qui va suivre, montre bien que sa science ne va pas si loin et que par le chaldéen il doit entendre l'hébreu qu'il regardait comme la première langue parlée. Pour lui, l'invention de l'écriture remonte à Énoch; cette écriture dura jusqu'au temps de la tour de Babel : à cette époque cette écriture disparut sans doute avec la langue parlée. L'auteur s'exprime à ce sujet en termes fort embrouillés et dit : « Donc, les vingt-deux lettres que compte cette langue des Syriens, elles étaient en la possession de tous les hommes grammairiens vivant sous le ciel jusqu'au temps de

la tour et de la séparation des langues. Ensuite ces lettres des Syriens ne furent plus l'œuvre de l'homme, mais de la main et du doigt de Dieu; il traça sur une table de pierre, comme les tables de la loi, ces caractères qui sont ceux des lettres de l'alphabet, et cette table, elle fut trouvée après le déluge par Cadmus le philosophe grec, et tout d'abord apparut la science de la Palestine et de la Phénicie. De là vient que ce fut Hérodote, le sophiste phénicien, qui le premier les appela *lettres*, *grammata*. » Voilà ce qu'un auteur cité plus haut appelle avoir sur l'origine de l'alphabet « des idées très conformes aux idées actuelles »[1]. Pour ma part, je crois que nous en sommes assez loin. Au fond, pour l'auteur du *Discours*, il y a eu deux écritures, l'écriture primitive qui se perdit à l'époque de la tour de Babel et de la confusion des langues; puis le nouvel alphabet tracé par Dieu, demeuré longtemps inconnu et trouvé par Cadmus après le déluge. Cet alphabet, c'est l'alphabet grec comme le montre toute la suite du *Discours* et l'épithète de philosophe grec appliquée à Cadmus. Ici la tradition commune se montrant contraire aux idées de l'auteur, il la tourne assez habilement : les Grecs n'auraient pas d'abord su faire usage de ces caractères qu'ils ignoraient, et Hérodote, le sophiste phénicien, en aurait découvert la vraie valeur et l'emploi; de là vient que le premier usage de l'alphabet eut lieu en Phénicie et en Palestine. Ainsi l'auteur ne niait pas la tradition qui faisait remonter aux Phéniciens la découverte de l'alphabet et sa propagation; mais il n'abandonnait pas davantage son idée première, à savoir que l'alphabet grec primitif est le type de tous les autres alphabets. Aussi il consacrera toute une partie de son discours à montrer que les alphabets sémitiques, hébreu, syriaque et arabe, sont conformes à l'alphabet grec et non pas que l'alphabet grec est conforme aux alphabets sémitiques.

Il semblerait que ce dût être ici le lieu de faire cette démonstration; mais l'auteur est emporté par un autre courant d'idées. Il va d'abord prouver que nul autre que Dieu ne pouvait donner

2) Revillout, *Sentences de Secundus*, p. 69.

aux lettres grecques une semblable forme et que si Moyse, qui avait été instruit dans toute la science des Égyptiens, a pu raconter l'histoire de la genèse cosmique, ce n'est pas parce qu'il connaissait l'écriture égyptienne, puisque les Égyptiens avaient une autre manière d'écrire, mais parce que Dieu lui avait révélé les mystères de cet alphabet écrit de la main divine. Au contraire les philosophes grecs n'ont rien su de cette science et, lorsqu'ils ont inventé des caractères, ils n'ont pu leur donner aucune forme qui dévoilât des mystères inconnus. Ces caractères sont au nombre de cinq, dit l'auteur, et il n'en cite que quatre, à savoir les caractères employés pour signifier les nombres *six, soixante, quatre-vingt-dix* et *neuf cents*; il oublie le *psi* qui représente le nombre *sept cents* dans la numération. Je dois faire observer ici deux contradictions fort importantes dans lesquelles tombe l'auteur. Tout d'abord, l'esprit qui se promène sur les eaux et qu'a décrit Moyse n'est plus l'air respirable, mais l'Esprit de Dieu : ce qui ne laisse pas que de surprendre un peu, l'auteur ayant été tellement affirmatif dans la première partie. En second lieu, il est assez curieux d'entendre l'auteur nous dire ici que les Grecs ont inventé le signe ϛ qui exprime le chiffre *six*, car dans la quatrième partie il reproche durement aux Grecs de n'avoir pas voulu garder dans leur alphabet ce signe qu'il appelle *episîmon* d'après le grec même et qu'il interprète justement par *signe*, le comparant au *vav* sémitique dont ni les Syriens, ni les Hébreux, ni les Arabes ne se sont défaits. Ces contradictions sont vraiment si fortes qu'on serait tenté de supposer que le *Discours* est fait de pièces et de morceaux; mais alors il faudrait supposer aussi que les interpolateurs ont remanié l'œuvre entière de manière à lui donner une apparence de suite qu'elle n'aurait pas eue d'abord. Mais quand on est un peu habitué à ces sortes d'œuvre, les contradictions ne doivent point surprendre, et ici même notre auteur, après avoir appelé l'air Esprit de Dieu en opposition avec ce qui précède, concilie les deux choses dans une des pages qui suivent en appelant cet esprit : *esprit aérien de Dieu*.

L'auteur poursuit ensuite son exposition en démontrant qu'au

nombre des jours correspond le nombre des œuvres, comme je l'ai déjà dit plus haut, et qu'au second jour il y eut deux œuvres, trois au troisième, ainsi de suite jusqu'à six. Il prend ensuite de nouveau les Grecs et les Juifs à partie et leur demande lequel des enfants de la femme aurait pu deviner des mystères si profonds. Les Juifs ne doivent aucunement se glorifier de l'antiquité de leur écriture en disant que Dieu s'en servit pour écrire les deux tables de la loi ; car plus de deux mille ans auparavant il avait écrit l'alphabet grec par l'entremise de Démiurge. Quant aux Grecs, ils n'ont rien su y découvrir de la divine *théosébie* qui s'y trouve renfermée. En effet, dit-il, dans leurs fables ils comptent des multitudes de cieux, alors qu'il n'y en a que deux, en exceptant celui dans lequel se repose le Saint des Saints qui existait avant la création ; ils disent aussi qu'il n'y a qu'une seule terre, qu'un seul lieu de rassemblement des eaux, la mer, alors qu'il y a deux terres, que l'Océan entoure le monde entier ; ils appellent le ciel sphère, tandis qu'elle n'est qu'un hémisphère ; en un mot il y a antagonisme entre les Grecs et l'auteur au sujet de tout, du jour, de la nuit, de la lumière, du feu, des ténèbres, du soleil, de la lune, des étoiles. L'enseignement des Grecs est sur tout cela mensonger parce qu'il n'est pas contenu dans les lettres de l'alphabet. Les Grecs et les Juifs contestent encore qu'il s'agisse de l'économie christologique dans les huit dernières lettres ; mais l'auteur a trois ou quatre bons arguments à leur opposer, dit-il. Il n'est pas très facile de voir quels sont ces trois ou quatre arguments ; je crois même qu'ils se réduisent à celui-ci : Puisque la création avec ses mystères est entièrement dévoilée par les quatorze premières lettres, que peuvent signifier les huit dernières sinon l'économie christologique ? On lui répondra peut-être qu'il ne faut pas commencer cette démonstration par *alpha* ; mais, que l'on commence par où l'on voudra, il faudra toujours admettre qu'il n'y a eu que vingt et une œuvres, quand il y a vingt-deux lettres.

La troisième partie finit avec ce bel argument qui en somme ne prouve pas grand'chose et qui rend les Grecs excusables de ne s'être pas rangés à l'avis de notre auteur. La quatrième partie

est consacrée à prouver que le nom des lettres de l'alphabet a une signification pleine de mystère et qu'elle manifeste le mystère du Christ. C'est une loi pour les peintres, dit l'auteur, de mettre à côté des divers objets qu'ils peignent dans leurs tableaux le nom de ces objets : ainsi quand Dieu a peint les lettres, il leur a donné des noms, et ce sont ces noms dont on va nous donner l'explication. Cette explication est aussi confuse qu'on peut le désirer ; mais elle n'est pas toujours arbitraire. L'auteur a parfaitement vu que la langue grecque ne pouvait d'aucune façon fournir cette explication et qu'il devait la chercher dans les langues sémitiques. C'est ce qu'il a fait. Mais comme d'après son système le nom de chaque lettre doit signifier la chose qu'elle représente, il arrive aux conséquences les plus curieuses. Ainsi comme *alpha* représente l'Esprit qui allait et venait sur les eaux, on doit l'appeler *sôk* ou *maï*, car c'est ainsi que dans la langue des Syriens on nomme l'Esprit et l'eau. Les autres explications ressemblent à cet échantillon. L'auteur a une bonne preuve de la valeur de sa méthode : si les noms des lettres viennent du grec, dit-il, comment se fait-il que *zita* qui est le type du firmament ne soit pas appelé *stéréôma*? Et ainsi pour les autres lettres. On pourrait lui rétorquer son argument et lui dire : Si *alpha* signifie le souffle, comment cette lettre n'est-elle pas appelée *sôk* ou *maï*, mais *alpha*? La possibilité de cette rétortion ne semble pas avoir frappé notre auteur qui s'attaque de nouveau aux Juifs et aux Gentils et veut les couvrir de confusion en appelant à son aide les mystagogues de la sainte Église, à savoir le bienheureux Clément[1], le sage Denys[2], saint Irénée de Lyon, saint Épiphane de Chypre qui non seulement connaissaient en perfection les langues hébraïque et syriaque, mais encore les Hexaples, les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Fort du concours de ces auteurs si savants, il va donner maintenant la véritable interprétation du nom des lettres ! *Aleph*, dit-il, signifie fondement, *beth* maison, *gamel* celui qui est rempli de choses

1) Il s'agit ici de Clément d'Alexandrie, selon toute probabilité.

2) Sans doute saint Denys, le faux Aréopagite et le pseudo-auteur des livres mystiques *De divinis nominibus* et *De Hierarchia*.

élevées, *daleth* l'existence de la création, etc. Il est inutile de le suivre ainsi dans ces explications dont les unes sont justes et les autres complètement fausses.

Après cette interprétation de chaque lettre prise isolément, il interprète la suite de ces explications isolées. Ainsi, d'après les noms des quatre premières lettres de l'alphabet, on arrive à cette conclusion totale que le sens de ces quatre lettres a rapport aux mystères élevés dont est remplie l'existence du monde d'après l'alphabet. Il s'étend ensuite longuement sur le *vav* qui veut dire *signe* et représente le Verbe ; il reproche aux Grecs de n'avoir pas conservé cette lettre dans leur alphabet, lettre qui prime toutes les autres et autour de laquelle elles gravitent en quelque sorte. Puis il s'attaque aux Juifs et les couvre à nouveau de confusion. Mais, comme les chrétiens eux-mêmes n'ajoutent pas foi à ses explications, il va apporter un dernier argument. Il unit donc ensemble les six premières lettres de l'alphabet et les explique ainsi : Dans le fondement de la maison remplie de choses élevées, il se fera un signe. Ce signe, c'est celui qui fut prédit à l'impie Achaz par le prophète Isaïe, à savoir l'enfantement d'Emmanuel par une vierge. Il reproche aux Grecs d'avoir mal interprété ce mot d'Emmanuel, ou plutôt de ne l'avoir pas interprété du tout et de s'être servi du mot hébreu lui-même. A partir de ce moment les explications qui suivent deviennent de plus en plus confuses et le texte du manuscrit de plus en plus fautif. L'auteur passe à la valeur des lettres comme chiffres et trouve que le Christ est né en l'an du monde 6000, parce que l'épisémon avec un trait en dessous vaut *six mille* ; il est composé de six parties qui sont : Dieu le Verbe, l'âme rationnelle et le corps qui est composé de quatre éléments. Pour pousser plus loin cette démonstration, il compare les noms des lettres grecques avec celles des alphabets syriaque et hébreu, il prétend que tout concorde et que l'on ne doit pas faire attention au changement qui survient. En effet, jusqu'au *noun* et au *nu*, tout concorde ; mais il n'en n'est plus de même ensuite, et, si l'auteur n'est pas embarrassé, le lecteur est pris d'un véritable dégoût en présence de pareilles stupidités. Il ne reste plus ensuite que de véritables divagations sur la place

des voyelles dans l'alphabet où l'auteur ne fait guère que se répéter lui-même. Il y trouve que le Christ étant venu au monde à la fin du sixième millénaire, la prédication de l'Évangile aura lieu dans le septième, et à la fin du septième viendra la fin du monde, puisque *ômêga* est la septième voyelle et la dernière lettre. L'auteur était évidemment un millénariste, comme tous ses contemporains. Après cette dernière explication le *Discours* finit brusquement par ces mots : Pour la gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit, jusqu'au siècle des siècles : Ainsi soit-il. Et le scribe ajoute : J'ai fini d'écrire le quatorzième jour du mois de Paschons, année 1109.

Voilà fidèlement et minutieusement analysées toutes les données du *Discours* ; je le demande avec confiance au lecteur qui m'aura suivi jusqu'ici : Où y a-t-il en toutes ces puérilités la moindre trace de gnosticisme? Ce qui se présente tout d'abord à l'esprit, quand on parle du gnosticisme, c'est la fabuleuse hiérarchie de ses æons et de ses mondes superposés : il n'en est pas trace dans notre *Discours*. Quand on veut aller ensuite un peu plus au fond des systèmes gnostiques, on observe que, dans tous les systèmes, quelles que soient les différentes manières dont chaque auteur ait développé l'émanation première et à quelque chiffre qu'il se soit arrêté pour le Plérôme de ses æons, tous les æons émanés du premier principe sont disséminés en trois mondes distincts et bien limités qu'on appelle le ciel supérieur, le monde du milieu et le monde de notre création. A ce sujet encore, rien de semblable dans le *Discours* appelé gnostique. Il est évident toutefois que notre auteur a partagé sa création, non ses émanations, en trois parties, le ciel, la terre et les régions souterraines ; mais il y a cette différence capitale que, si la division qu'il emploie rappelle la division employée par les philosophes gnostiques, ceux-ci n'ont jamais fait entrer les régions souterraines en ligne de compte et que, pour eux, le monde entier émané du premier principe avait pour dernier terme et dernière limite la terre que nous habitons. Enfin, il n'est personne qui ne sache, s'il a un peu étudié le gnosticisme, que toute cette philosophie touffue et fantastique n'a été imaginée que pour

résoudre le seul problème de l'origine du mal; or, dans notre *Discours*, il n'est pas une seule parole qui fasse allusion à ce problème. Enfin, certaines doctrines de l'auteur sont en complète opposition avec les doctrines gnostiques. Le pseudo-Sâbâ connaît la Trinité et l'adore; en aucun système gnostique le dogme de la Trinité n'est mentionné, ni même supposé : il n'y est nulle part fait la plus lointaine allusion que l'on puisse imaginer, quoique pris un à un les divers élements de la Trinité soient fréquemment nommés, le Père, le Fils et le Saint-Esprit; mais ces trois hypostases, si elles sont d'une même substance, puisque les deux dernières émanent de la première, ont entre elles des relations qui sont loin de correspondre aux relations des trois personnes divines dans la Trinité chrétienne. Le mot de création est à chaque instant employé par l'auteur du discours : l'idée est inconnue aux gnostiques, l'émanation seule est au fond de tous leurs systèmes.

Cependant le titre seul du *Discours* fait de suite penser à un système gnostique, non des plus inconnus, qui prétendait tout expliquer par les lettres de l'alphabet. En effet les gnostiques Colorbase[1] et Marc, donnés comme les disciples de Valentin, sont dits avoir essayé de démontrer par les lettres de l'alphabet que la doctrine valentinienne était le dernier mot des connaissances humaines et donnait la clef de tous les mystères. Au premier abord, il semble y avoir étroite parenté entre le système de Marc et notre *Discours*, et c'est sans doute sur cette ressemblance que Uri écrivit en tête du manuscrit : *Discursus gnostici;* mais, il faut se hâter de le dire, cette parenté ne va pas plus loin que le titre. Un passage emprunté au livre des *Philosophumena* le montrera péremptoirement. D'après l'auteur des *Philosophumena*, dont le témoignage est corroboré par saint Irénée[2] et les autres Pères auteurs d'hérésiologies[3], Marc et Colorbase se

1) Colorbase n'a, je crois, jamais existé et ne doit sa célébrité qu'à une méprise des Pères.

2) Iren., *Adv. hæres.*, I, c. XIII-VIII.

3) Épiph., *Hæres.*, XXXIV ; Theodor., *Hæret. fab.*, I. c. IX ; Tertull., *De Præscript.*, L ; August., *Hær.*, XIV : *Prædest.*, XV : Hieronym., *Epist.* XXIX.

livraient à des calculs sur les lettres de l'alphabet et disaient : « Après avoir ainsi exprimé clairement les choses qui précèdent, la *Quaternité* dit : Je veux aussi te montrer la Vérité, je l'ai fait descendre des demeures supérieures afin que tu la voies toute nue, que tu comprennes sa beauté et qu'après l'avoir entendue parler tu admires sa sagesse ; vois donc en haut sa tête, c'est α et ω ; son cou, c'est β et ψ ; ses épaules avec les mains, c'est γχ ; sa poitrine, c'est δφ ; son diaphragme, c'est ευ ; son ventre, c'est ζτ ; ses parties sexuelles, c'est ησ ; ses cuisses, c'est θρ ; ses genoux, c'est ιπ ; ses jambes, c'est κο : ses chevilles, c'est λξ ; ses pieds, c'est μν. Voilà donc, ajoute l'auteur des *Philosophumena*, quel est d'après Marc le corps de la Vérité ; telle est la figure de l'élément, tel est le caractère de la lettre : il appelle cet élément homme, il dit que c'est la source du langage, le commencement de toute parole, la diction de toute chose indicible, la bouche de la silencieuse Sigé[1]. » Avec toute la bonne volonté possible, on ne peut rien trouver de semblable en notre *Discours*. Certains points sont même contradictoires. En effet Seba ne fait pas usage du ξ et du ψ ; Marc au contraire en fait usage comme des autres lettres ; l'un ne compte que vingt-deux lettres dans l'alphabet grec, l'autre vingt-quatre ; le premier veut y retrouver les lettres des autres alphabets, le second ne s'en occupe guère. Ce que Marc disait des voyelles et de leur place dans l'alphabet mérite encore d'être cité afin que l'opposition des deux systèmes en soit plus évidente. « Le premier ciel, dit-il, sonne α, le second ε, le troisième η, le quatrième qui est aussi le milieu énonce la valeur de la voyelle ι, le cinquième sonne ο, le sixième υ, le septième qui est le quatrième à partir du milieu ω. Toutes ces Vertus sont

1) Ταῦτα δὲ σαφηνίσασαν αὐτῷ τὴν τετρακτὺν εἰπεῖν · θέλω δέ σοι καὶ αὐτὴν ἐπιδεῖξαι τὴν Ἀλήθειαν · κατήγαγον γὰρ αὐτὴν ἐκ τῶν ὕπερθεν δωμάτων, ἵνα ἴδῃς αὐτὴν γυμνὴν, καὶ καταμάθῃς αὐτῆς τὸ κάλλος, ἀλλὰ καὶ ἀκούσῃς αὐτῆς λαλούσης, καὶ θαυμάσῃς τὸ φρόνημα αὐτῆς. Ὅρα οὖν κεφαλὴν ἄνω, τὸ πρῶτον ἄλφα ω, τράχηλον δὲ τὸ βψ, ὤμους ἅμα χερσὶ γχ, στήθη δέλτα φ, διάφραγμα ευ, κοιλίαν ζτ, αἰδοῖα ησ, μηροὺς θρ, γόνατα ιπ, κνήμας κο, σφυρὰ λξ, πόδας μν · τουτέστι τὸ σῶμα τῆς κατὰ τὸν Μάρκον Ἀληθείας · τοῦτο τὸ σχῆμα τοῦ στοιχείου, οὗτος ὁ χαρακτὴρ τοῦ γράμματος. Καὶ καλεῖ τὸ στοιχεῖον τοῦτο ἄνθρωπον. Εἶναί τι πηγήν φησι παντὸς λόγου, καὶ ἄρχην πάσης φωνῆς, καὶ παντὸς ἀῤῥήτου ῥῆσιν, καὶ τῆς σιωπωμένης Σιγῆς στόμα. *Phil.*, VI, XLV, p. 313-314.

connexes entre elles et comblent de louanges celui par qui elles ont été produites. La gloire de ce son est transmise au Propatôr. Marc dit aussi que ce son louangeur transmis à la terre est l'auteur et le père de tout ce qui existe sur la terre. On peut en tirer une preuve des enfants qui viennent de naître, car sitôt qu'ils sont sortis de la matrice ils émettent le son de chacune de ces lettres. Ainsi, dit Marc, comme les sept Vertus célèbrent la gloire du Verbe, l'âme qui pleure dans les enfants le célèbre aussi. C'est pourquoi David a dit : « Tu as mis le dernier degré à la louange dans la bouche de ceux qui ne parlent pas et qui se nourrissent de lait » ; et encore : « Les cieux racontent la gloire de Dieu ». De là vient que l'âme en proie à la douleur ne crie rien autre chose que oh! oh!, afin que cette âme supérieure reconnaissant sa parenté lui envoie secours[1]. » Y a-t-il vraiment quelque chose de plus opposé au discours de Saba? Il serait difficile de le nier.

Je peux donc conclure avec certitude que l'œuvre en question ne contient aucune doctrine gnostique : l'auteur y a seulement développé les idées mystiques, confuses et absurdes souvent, qu'il avait rattachées de vive force à ce qu'il savait vaguement de l'origine et de l'histoire de l'alphabet grec. Au contraire de nos premiers documents, le *Discours sur les mystères contenus dans les lettres de l'alphabet* ne peut aucunement servir à l'histoire du gnosticisme, malgré tout ce que l'on en a dit. La publication et la traduction du document lui-même mettront fin désormais à la légende qu'on essaye de former autour : ce sera au moins un

1) Καὶ ὁ μὲν πρῶτος οὐρανὸς φθέγγεται τὸ ἄλφα, ὁ δὲ μετὰ τοῦτον τὸ ε, ὁ δὲ τρίτος τὸ ἦτα, ὁ δὲ τέταρτος καὶ ὁ μέσος τῶν ἕπτα τὴν τοῦ ἰῶτα δύναμιν, ὁ δὲ πέμπτος τὸ ο, ἕκτος δὲ τὸ υ, ἕβδομος δὲ καὶ τέταρτος ἀπὸ τοῦ μέσου τὸ ω. Αἵ τε δυνάμεις πᾶσαι εἰς ἓν συμπλακεῖσαι ἠχοῦσι καὶ δοξάζονσιν ἐκεῖνον, ὑφ' οὗ προεβλήθησαν. Ἡ δὲ δόξα τῆς ἠχήσεως ἀνεπέμφθη πρὸς τὸν προπάτορα. Ταύτης μέντοι τῆς δοξολογίας τὸν ἦχον εἰς τὴν γὴν φερόμενον φησὶ πλάστην γίνεσθαι καὶ γεννήτορα τῶν ἐπὶ τῆς γῆς. Τὴν δὲ ἀπόδειξιν ἀπὸ τῶν ἄρτι γεννομένων βρεφῶν, ὧν ἡ ψύχη, ἅμα τῷ ἐκ μήτρας προελθεῖν, ἐπιβοᾷ ὁμοίως ἑνὸς ἑκάστου τῶν στοιχείων τούτων τὸν ἦχον. Καθὼς οὖν αἱ ἕπτα, φησὶ, δυνάμεις δοξάζουσι τὸν λόγον, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ ἐν τοῖς βρέφεσι κλαίουσα· διὰ τοῦτο δὲ φησι καὶ τὸν Δαβὶδ εἰρηκέναι : Ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον. Καὶ πάλιν : Οἱ οὔρανοι διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ. Ἐπὰν δὲ ἐν πόνοις γένηται ἡ ψυχὴ, ἐπι βοᾷ οὐδὲν ἕτερον ἢ τὸ ω ἐφ' ᾧ ἀνιᾶται, ὅπως γνωρίσασα ἡ ἄνω ψυχὴ τὸ σύγγενες αὐτῆς, βοηθὸν αὐτῇ καταπέμψῃ. *Philosoph* , VI, XLIX, p. 319-320.

résultat acquis à la science et un exemple de plus des surprenantes absurdités que le cerveau humain peut imaginer, lorsqu'il lâche la bride à son imagination sans la retenir par le jugement.

E. AMÉLINEAU.

LE ROSAIRE DANS L'ISLAM

I

On admet en général que l'usage du rosaire (en arabe : subḥa)[1] importé du dehors dans l'Islam, n'est sûrement attesté chez les disciples de Mohammed qu'au IIIe siècle de l'hégire[2]. Nous ne disposons pas de renseignements précis sur l'apparition de cet objet de piété parmi eux. L'histoire suivante peut, en tout cas, être citée à ce propos. Lorsque le khalife ʿabbâside, Al-Hâdî (169-170 de l'hégire), interdit à sa mère Chejzurân, qui ne cessait pas de vouloir exercer de l'influence dans la politique, de prendre une part quelconque aux affaires de l'état, on lui prête à cette occasion les paroles suivantes : « Il n'est pas du ressort des femmes de se mêler des affaires de l'état ; *puisses-tu t'occuper de prière et de ta subḥa*[3]. » On n'a pas, sans doute, le droit d'admettre que le khalife se soit servi textuellement des expressions que le narrateur d'une époque postérieure lui met dans la bouche, pour renvoyer cette femme, avide d'influence politique, des intrigues de la cour à la sphère modeste du gynécée. Mais, d'autre part, on ne peut pas non plus affirmer avec certitude que la mention du rosaire soit, pour l'époque à laquelle se rapporte le récit, un anachronisme.

Ce qui est certain, c'est qu'au IIIe siècle encore l'usage de la

1) Dans la terminologie arabe chrétienne : *ṃardiṃja* (Nicoll-Pusey, *Catal. Bodleyan.*, p. 472).

2) Kremer, *Culturgeschichte des Islam unter den Chalifen*, II, p. 39.

3) *Fragmenta hist. arab.*, éd. de Goeje, p. 283.

subḥa comme instrument de dévotion n'était guère répandu que dans les classes inférieures et ne jouissait pas de l'approbation des corporations théologiques. Quand on eut trouvé un rosaire chez le pieux ascète Abû-l-Ḳâsim al-Ġunejd (mort en l'an 297 de l'hég.), on le prit à partie parce qu'il se servait d'un pareil objet, quoiqu'il appartînt au meilleur monde. « Je ne puis pas, répliqua-t-il, renoncer à un moyen qui me sert à me rapprocher de Dieu [1]. » Ce récit nous fournit des renseignements précieux, puisqu'il atteste, d'une part, quelle fut la sphère sociale où la pratique du rosaire se propagea en premier lieu; d'autre part, que les partisans du rigorisme dans la discipline religieuse voyaient d'un mauvais œil cette innovation empruntée à l'étranger et patronée par des ascètes et des piétistes. Elle était pour eux « Bid'a » [2], c'est-à-dire une *innovation* sans fondement dans l'antique Sunna islamique ; elle devait par conséquent éveiller la défiance des observateurs stricts de la Sunna.

Même plus tard, lorsque l'usage du rosaire eut cessé depuis longtemps de provoquer le mécontentement des orthodoxes, les polémistes qui ont pour principe de s'attaquer à toutes les « innovations » s'en prennent encore aux exagérations de cet usage dans la pratique. Comme tant d'autres choses, en effet, qui n'avaient été tolérées à l'origine que sous forme d'exercices de piété individuels, le rosaire s'introduisit de la vie religieuse privée jusque dans la mosquée. Il faut mentionner à ce propos une notice fort instructive d'un auteur du VIIe siècle de l'hégire, Abû 'Abdallâh Mohammed al-'Abdarî (mort en 737), nommé Ibn al-Ḥâǵǵ. Al-'Abdarî était originaire du Maroc, de ce domaine occidental de l'Islam où l'on était plutôt mal disposé pour toute espèce d'institutions nouvelles. Comme tant d'autres pieux pèlerins, il fut amené, par l'expérience acquise aux cours de ses voyages en Orient, à lutter par la plume contre les pratiques nouvelles qui s'étaient introduites dans la vie religieuse. Il avait été précédé dans cette entreprise par Abû Bakr al-Tartûshî (mort vers 520), comme lui originaire

1) *Ibn Challikân*, n° 143, éd. Wustenfeld, II, p. 66.
2) Voyez *Revue*, t. II, p. 339-340.

de l'Occident et auteur d'un livre contre les Bid'a de l'Orient[1]. Au xe siècle un autre écrivain du même pays, Alî 'b. Mejmûn al-Magribî, compose un « Miroir des mœurs de l'Islam oriental » [2], dans lequel il flagelle la vie religieuse de l'Orient en se plaçant au point de vue de l'opposition à la Bid 'a[3].

On a publié récemment (1293), à Alexandrie, un ouvrage en trois volumes de cet Al-'Abdarî, l'*Al-Madchal*, qui contient beaucoup de renseignements intéressants sur la vie intime de la société islamique, sur les superstitions et les coutumes populaires, et dont on ne saurait trop recommander l'étude à tous ceux qu'intéresse l'histoire de la civilisation dans l'Orient mohamétan. « Parmi les innovations, écrit Al-'Abdarî, il faut noter le rosaire. Ils confectionnent pour lui une boîte spéciale où ils le conservent; ils fixent une rétribution pour l'employé qui le garde et le porte, et pour ceux qui s'en servent pour le « Dhikr »..... Il a été créé un Shejch spécial, avec le titre de *Shejch al-subḥa* et un serviteur avec le titre de *châdim al-subḥa*. Ce sont là des innovations toutes modernes. L'imam de la mosquée a le devoir de supprimer de pareils usages autant qu'il est en son pouvoir » [4].

II

Y a-t-il une trace quelconque de la première apparition de la *subḥa* dans l'Islam, et de la conduite adoptée par les orthodoxes de la Sunna à l'égard de cette nouveauté, probablement inaugurée d'une façon assez timide?

Quiconque est tant soit peu familiarisé avec l'histoire de la formation du Ḥadîth des mahométans, n'ignore pas ce que mon ami, M. Snouck Hurgronje, rappelait récemment encore dans

1) *Kitâb bida ' al-umûr waa-muḥdathâtuhâ*, Al-Makkarî I. p. 519, 2.

2) C'est le même ouvrage dont M. Houtsma signale un manuscrit (*Catalogue Brill*, 1889, p. 139, n° 828). D'autres sont cités par Ahlwardt, *Catalogue des Mss. arabes de la Biblioth. de Berlin*, II, p. 462 et suiv., nos 2119 à 2121.

3) J'en ai parlé d'une façon plus détaillée dans un article de la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXVIII (1874), p. 293 et suiv.

4) *Al-Madchal*, II, p. 83.

cette Revue (t. XX, p. 77), que les mohamétans pieux des temps postérieurs attribuent, dans les Ḥadith, à Mohammed et ses compagnons des déclarations relatives à des situations, des tendances ou des mouvements qui se produisent à leur époque, bien longtemps après le Prophète. On lui met dans la bouche, à lui ou à l'un de ses compagnons, des jugements conformes aux convictions des pieux personnages qui le font parler et l'on introduit ici, dans l'époque patriarcale, des situations qui se sont présentées beaucoup plus tard. J'ai étudié en détail ce qui concerne ce phénomène important dans le second volume de mes *Muhammedanische Studien*, qui est sous presse; je ne m'y arrêterai donc pas davantage ici.

L'apparition du rosaire et les dispositions qu'il fit maître chez les fidèles de la Sunna n'ont pas passé inaperçues dans le Hadîth. Je crois que le récit suivant, que nous lisons dans les ouvrages appelés « Sunan », rédigés au IIIe siècle, se rapporte à une espèce primitive de rosaire :

« Al-Ḥakam b. al-Mubârak raconte sur l'autorité de 'Amr b. Jahjâ, ce que celui-ci tenait de son père et ce dernier, à son tour, de son père : nous nous asseyions devant la porte d''Abdallâh b. Mas'ûd, avant la prière du matin; nous avions l'habitude d'aller à la mosquée en sa compagnie. Un jour nous rencontrâmes Abû Mûsâ al-Ash'arî..... et bientôt après Abû 'Abd al-Raḥmân vint à son tour. Alors Abû Mûsâ dit : « Autrefois, ô Abû « 'Abd al-Raḥmân, j'ai vu dans la mosquée des choses que je « n'approuvais pas; maintenant, Dieu merci, je n'y vois que de « bonnes choses. » « Qu'entends-tu par là? » lui dit celui-ci « S'il « t'est donné de vivre jusque là, répondit Abû Mûsâ, tu le ver- « ras. Je vis dans la mosquée des gens qui formaient des cercles « (kauman ḥilakan) en attendant le moment du Ṣalât. Chaque « groupe était présidé par un homme; ils tenaient dans leurs « mains de petits cailloux. Le président leur disait : « Répétez « cent *Takbîr* »! Et ils récitaient cent fois la formule du Takbîr. « Puis il leur disait : « Répétez cent *Tahlîl* »! Et ils récitaient « cent fois la formule du Tahlîl. Puis il leur disait encore : « Répétez cent fois le *Tasbîḥ* », et les personnes qui étaient dans

« le groupe se conformaient également à cette exhortation [1]. »
« Alors Abû'Abd al-Raḥmân demanda : « Qu'as-tu dit en voyant « ces choses? » « Rien, répondit Abû Mûsâ, parce que je voulais « tout d'abord m'enquérir de ton avis et de tes ordres. » « Ne « leur as-tu pas dit qu'il vaudrait mieux qu'ils fissent le compte « de leurs péchés et ne leur as-tu pas dit que leurs bonnes « œuvres ne seraient pas perdues (pour n'avoir pas été comp-« tées)? » Alors nous nous rendîmes ensemble à la mosquée et nous rencontrâmes bientôt un de ces groupes. Il s'arrêta devant ces personnages et leur dit : « Que faites-vous là »? « Nous avons ici, répondirent-ils, de petits cailloux qui nous « servent à compter les Takbîr, les Tahlîl et les Tasbîḥ que « nous récitons. » Mais il leur adressa la parole en ces termes : « Faites donc plutôt le compte de vos péchés et je vous garantis « que rien ne se perdra de vos bonnes œuvres. Malheur à toi, ô « communauté de Mohammed! avec quelle rapidité tu marches à « l'encontre de la condamnation? Voici encore, en grand nombre, « des compagnons de votre Prophète; voici ses vêtements qui ne « sont pas encore tombés en poussière, ses vases qui ne sont pas « encore cassés [2]; en vérité, par celui qui tient mon âme entre ses « mains, votre religion peut vous diriger mieux que celle des con-« temporains de Mohammed; voulez-vous néanmoins ouvrir la « porte de l'erreur? » — « Par Allâh, ô Abû'Abd al-Rahmân, « s'écrièrent-ils, nous ne voulons que le bien »! — Et il leur « répliqua : « Il y en a beaucoup qui prétendent faire le bien, « mais qui ne le saisissent pas; c'est à eux que s'applique le mot « du Prophète : Il y en a qui lisent le Koran, mais il ne dépasse « pas leur gosier, et je le jure par Dieu, je ne sais pas si la majo-« rité de ces gens-là ne se trouvent pas parmi vous [3]. »

D'autres récits nous montrent déjà le prophète protestant auprès de quelques femmes fidèles, contre l'usage des petits cail-

1) Toutes ces formules font partie des litanies d'une époque postérieure.

2) C'est-à-dire : vous êtes encore dans la période de fondation de votre religion.

3) *Sunan al-Dârimî* (éd. de Cawnpore, 1293), p. 38.

loux dans la récitation des litanies ci-dessus mentionnées [1] et recommandant de compter le nombre des prières sur les doigts : « Qu'ils comptent les louanges sur les doigts (ja'ḳidna bil anâmil); car on leur en demandera compte [2].

Tous ces indices dénotent une désapprobation discrète de l'usage du rosaire, lors de son apparition. L'emploi des petits cailloux dans les litanies constituait, semble-t-il, une forme primitive de la *subḥa*, comme le point de départ de l'évolution qui aboutit au rosaire. Il est dit qu'Abû Hurejra récitait le Tasbîḥ dans sa demeure à l'aide de petits cailloux qu'il gardait dans une bourse (jusabbiḥ bihâ) [3]. Mentionnons encore la parole sévère d''Abdallâh, fils du khalife 'Omar, à l'adresse d'une personne qui égrenait des cailloux dans sa main pendant la prière (juḥarrik al-ḥaṣâ bijedihi) : « ne fais pas cela, car cela vient de Satan [4]. »

A-t-on jamais compté les litanies de cette façon avant l'introduction du rosaire proprement dit? Nous ne saurions décider la question. En tout cas il nous paraît fort probable que la polémique contre cette pratique date de l'époque où l'usage du rosaire s'est introduit dans la vie religieuse de l'Islam. S'il était possible de fixer avec certitude l'époque à laquelle remontent les récits que nous avons mentionnés, on aurait par cela même assigné une date sûre à l'apparition de la subḥa.

D[r] IGNAZ GOLDZIHER.

1) *Abû Dâwûd* (éd. du Caire, 1280), I. p. 149; *Al-Tirmidî* (éd. de Bûlâk, 1292), II, p. 248, 275.

2) *Al-Tirm.*, II, p. 262, 278.

3) *Abû Dâwûd* I. p. 215.

4) *Al-Nasâ'i* (éd. Shahdrâ, 1282), I, p. 101; cfr. p. 111 : « lâ tukallib al-ḥaṣâ fa' inna taklib al-ḥaṣâ min al-shejṭân. »

ÉTUDES VÉDIQUES

DEUX APPRÉCIATIONS RÉCENTES DU RIG-VÉDA

I

Au train dont vont les choses, combien l'on semble loin de s'entendre sur le contenu de Rig-Véda! Au moment même où j'écrivais ici [1] que la religion védique telle qu'elle ressort des hymmes est plutôt une religion en voie de se faire qu'une religion faite, M. Lévi, dans une leçon d'ouverture du cours de sanscrit à la Faculté des lettres de Paris, qui a été publiée par la *Revue bleue* [2] sous le titre de *Abel Bergaigne et l'indianisme*, exprimait de la manière suivante des idées diamétralement opposées aux miennes :

« La naïve simplicité des hymnes védiques se réduisit (à la suite des travaux de Bergaigne), à des formules liturgiques ressassées, usées, souvent combinées sans art et même sans intelligence, monuments d'une religion savante, complexe, fortement organisée et *déjà peut-être entrée en décadence*. La nature divinisée cédait la place à des figures théologiques vagues, flottantes et confuses. »

Je demanderai à l'auteur de ce jugement de vouloir bien me permettre, tout en le discutant, d'en indiquer les conséquences générales en même temps que j'aurai à présenter les remarques

1) Numéro de janvier-février 1890.
2) En mars 1890.

qu'il suggère sur l'œuvre du savant dont il s'est consacré à résumer les doctrines.

Si j'ai bien saisi, les hymnes védiques seraient, d'après le regretté Bergaigne commenté par M. Lévi, de véritables centons dont les matériaux ont été mis gauchement, et sans avoir toujours été clairement compris, bout à bout, au hasard sans doute de la mémoire des arrangeurs, et souvent aussi d'après les exigences des mètres qu'ils employaient. Le texte de ces hymnes ne forme donc contexte que pour l'oreille et pour l'œil. Il s'ensuit que, dans la plupart des cas, le sens général en est gauche, équivoque, heurté, sans suite, tel qu'il peut être en un mot étant donné qu'il résulte de fragments « souvent combinés sans art, même sans intelligence » et — ceci surtout est à retenir — différent de celui des morceaux dont les hymnes sont composés considérés isolément, autant que tel poème latin de la basse époque peut différer à cet égard des vers de Virgile pris de çà et de là pour en faire une œuvre d'apparence originale.

Cette manière de voir, dont je contesterai d'autant moins la justesse relative que j'exprimais naguère une hypothèse peu différente [1], implique, ce me semble, des déductions qui ne s'accordent guère avec d'autres parties du passage cité plus haut.

Les hymnes sont des mosaïques plus ou moins grossières et maladroitement faites ; soit. Mais dès l'instant où elles se composent de matériaux de seconde main, les pièces de rapport qui en constituent l'assemblage, c'est-à-dire les formules dont nous parle M. Lévi, ont eu leur individualité propre et leur signification particulière avant d'être « ressassées et usées », de façon à devenir parties intégrantes de l'œuvre nouvelle à laquelle elles n'étaient pas primitivement destinées.

Cette conséquence en entraîne une autre, c'est qu'il y a en quelque sorte deux Rig-Védas dans le Rig-Véda : celui des anciennes formules et celui des hymnes reconstitués avec elles; par là même celui des aspirations spontanées, des mythes naissants, du sentiment religieux à ses débuts, et celui de « la li-

1) Voir le numéro de la *Revue* de juillet-août 1889.

turgie », des « figures théologiques » et de « la religion savante et complexe. »

Or Bergaigne a-t-il fait le départ entre ces deux états significatifs si distincts des textes védiques? Certainement non. Du moins, si à certains égards ses analyses et ses explications impliquent le sentiment de la dualité dont il s'agit, jamais, que je sache, il ne l'a signalée expressément et n'a suivi d'une manière systématique et continue la méthode d'exposé historique et d'exégèse qu'elle impose.

On peut affirmer d'ailleurs que, s'il en avait été autrement, son ouvrage sur la *Religion védique* aurait revêtu un aspect bien différent de celui que nous lui connaissons.

En partant des données mêmes qui ressortent du résumé de M. Lévi, l'auteur d'un semblable travail avait le choix entre les trois méthodes suivantes :

Ou bien il pouvait s'inspirer uniquement des « formules », s'efforcer de les dégager de l'ensemble où elles ont été tardivement amalgamées et, cette opération préalable achevée, étudier la religion védique à sa source même, dans ces premiers documents et abstraction faite de tout le développement qu'elle accuse dans les hymnes considérés comme des *compositions* liturgiques.

Ou bien, au lieu de cela, il lui était permis de ne s'attacher qu'au sens de ces compositions et de décrire, non plus l'aurore de la mythologie ou de la religion védique, mais ce stage intermédiaire qui a suivi la période des formules et précédé celle de l'organisation définitive du culte ou le brahmanisme proprement dit.

Ou bien il lui était loisible, enfin, de tracer le tableau successif des deux périodes, d'en indiquer l'enchaînement et les rapports et de montrer, à vrai dire, par là la transition de la mythologie encore à demi indo-européenne à l'ensemble de croyances et de rites dont les *Dharma-çâstras* devaient être l'expression définitive.

Bergaigne n'a pas scindé les deux périodes et ne pouvait suivre ni l'un ni l'autre de ces plans, car la mise en œuvre de chacun d'eux suppose le sentiment net de la nécessité de cette scission. Il en est résulté pour son œuvre, il faut bien

le dire, un caractère quelque peu confus et équivoque qui ne pouvait être évité qu'en recourant à des distinctions dont je viens de constater le défaut.

Mais que penser, en pareil état de choses, de « la révolution » attribuée par M. Lévi à l'œuvre de Bergaigne et dont l'effet aurait été de mettre un terme à la légende du naturalisme naïf et spontané des textes védiques?

Si ces textes ont un double sens selon qu'on les considère dans leurs éléments constitutifs ou dans l'ensemble que la combinaison des morceaux de ces éléments constitue, — et je crois avoir montré que M. Lévi entend bien les choses ainsi, — peut-on dire que la révolution dont il s'agit atteigne l'un et l'autre de ces sens? C'est d'autant plus invraisemblable que l'auteur de cette prétendue révolution n'en avait guère en vue qu'un seul, celui des hymnes sous leur forme actuelle.

A l'égard de ce dernier, je crois du reste que M. Lévi a raison, au moins dans une certaine mesure : la complication du rituel qui se rattache aux hymnes et qui semble bien contemporaine de leur rédaction, exclut l'hypothèse d'un état social et religieux vraiment primitif à l'époque où ils ont été refaits avec des matériaux légendaires qui apportaient l'écho direct des plus anciennes croyances.

Quant à ces matériaux eux-mêmes, on reste aussi autorisé que jamais à retrouver en eux la naïveté véritable qui ressort du caractère encore semi-réaliste et naturaliste des mythes dont on y voit l'ébauche et le parfum de haute antiquité ou, si l'on veut, de jeunesse, — *antiquitas sæculi, juventus mundi*, — qui s'en exhale.

Il est inutile d'insister. Ce qui vient d'être dit suffit à faire voir, je pense, en quoi mes idées s'accordent avec celles de M. Lévi et en quoi elles en diffèrent. Je ne terminerai pas cependant sans ajouter quelques remarques sur la méthode de Bergaigne, lequel est un peu responsable en définitive de ce qui me semble sujet à critique dans les appréciations de son successeur.

Tout porte à croire que la nécessité d'établir les distinctions

qui s'imposent en présence des documents védiques n'a pas échappé à l'esprit si perspicace du maître éminent ; mais il s'était mis à la besogne à une époque où cette nécessité était moins facilement sentie qu'aujourd'hui et s'était trouvé engagé à fond, dans une voie qui l'obligeait à n'en tenir que peu de compte, plus vite peut-être qu'il ne l'aurait voulu. On peut le supposer surtout à voir ses hésitations à entreprendre la traduction du Rig-Véda, l'absence dans son principal ouvrage d'un exposé bien net de l'ensemble de son système et, par suite, les différentes interprétations qu'on en a données et dont nous voyons un exemple si curieux dans ce fait qu'alors qu'aux yeux de M. Lévi il s'est montré avant tout dans sa *Religion védique* l'adversaire victorieux de l'attribution d'un caractère naïf et primitif aux hymnes védiques, MM Pischel et Geldner, dans un livre récent dont je parlerai tout à l'heure, lui attribuent et lui reprochent « la construction d'un édifice indo-européen avec un annexe hindou ». L'équivoque qui est restée au fond de ses travaux ressort avec une singulière éloquence de la contradiction même de pareils jugements.

Concluons-en qu'il y a exagération à parler de la révolution accomplie par Bergaigne, comme il y a inexactitude à dire qu'elle a eu pour effet de mettre fin à la légende sur la naïveté védique : la vérité est que, s'il nous a été enlevé avant d'avoir dit le dernier mot de ses théories, d'en avoir achevé l'ordonnance et, par conséquent, que s'il a préparé des vues nouvelles, si le *labor improbus* auquel il s'est livré avec tant d'ardeur, de savoir et de conscience, est gros de conséquences, il ne lui a pas été donné de les dégager complètement ni d'arracher au Rig-Veda le dernier mot de ses secrets.

II

Sous le titre d'*Études védiques* (*Vedische Studien*)[1] deux professeurs allemands aux noms déjà très avantageusement connus

1) Stuttgart, 1889, chez W. Kohlhammer.

dans le domaine de la philologie sanscrite, MM. R. Pischel et K. Geldner, ont publié à la fin de l'année dernière un premier volume consacré à l'examen de différentes questions relatives à l'interprétation du Rig-Véda, dont la remarquable préface sollicite particulièrement et tout d'abord notre attention. Parmi les généralités qu'ils y discutent, viennent en première ligne l'exposé raisonné de leur sentiment sur les auxiliaires de l'exégèse védique, la détermination de l'antiquité relative des hymnes du Rig et les rapports de la mythologie qu'ils reflètent avec la mythologie indo-européenne prise dans son ensemble. Ces trois questions, est-il besoin de le rappeler, sont du plus haut intérêt et je voudrais, tout en faisant connaître les idées des auteurs des *Études védiques* en ce qui les concerne, indiquer les raisons pour lesquelles tantôt je partagerai leur avis et tantôt je pencherai pour une solution différente de celle à laquelle ils se sont arrêtés.

Sur le premier point, je suis presque complètement d'accord avec MM. Pischel et Geldner. Ils ont incontestablement raison quand ils pensent que Sâyaṇa lui-même peut fournir de temps en temps des renseignements utiles sur le sens des expressions védiques; il est vraisemblable *a priori* que son commentaire repose dans une certaine mesure sur une tradition dont quelques parties peuvent être très anciennes, et que le fatras si souvent inexact de ses explications doit renfermer des parcelles de vérité qu'il faut avoir le courage de rechercher, d'isoler et de mettre à profit. Ces remarques s'appliquent à plus forte raison aux commentateurs plus anciens qu'il importe d'utiliser au fur et à mesure qu'ils deviennent accessibles à la science occidentale.

On ne saurait également qu'adhérer à ce principe posé par ces messieurs que le sanscrit classique peut fournir d'importantes indications sur les parties obscures du vocabulaire des hymnes. Comment en effet refuser d'admettre avec eux que le sens védique ne doit pas différer absolument du sens classique, quand il s'agit de mots dont la forme est restée identique dans ces deux périodes du développement historique du sanscrit?

Mais si les rapports de celui-ci à celui-là sont d'autant plus

sûrs et les lumières que l'on en peut tirer d'autant plus précieuses que le changement de la signification des mots s'effectue généralement d'après des règles qu'il n'est pas impossible de découvrir, il ne s'ensuit pas qu'il faille dédaigner le secours d'une méthode différente, et qui consiste à tirer de l'étymologie des indications qu'elle seule parfois est en état de fournir. Aussi MM. Pischel et Geldner me semblent-ils bien sévères envers elle et envers feu Grassmann, le savant qui l'a particulièrement appliquée aux études védiques. Que celui-ci s'y soit abandonné souvent avec trop peu de réserve, c'est possible; mais il faut se garder de l'excès contraire et ne pas refuser systématiquement aux antécédents de la langue des Védas, que représentent pour nous les données étymologiques fournies par la comparaison des formes parallèles indo-européennes, la confiance que l'on accorde à bon droit d'ailleurs aux renseignements dont l'histoire postérieure de cette langue est féconde.

En résumé, l'interprétation védique doit, à mon avis, être essentiellement éclectique et ouverte dans le choix de ses moyens. C'est ici surtout que le meilleur système est l'absence de tout système, de tout parti pris, de toute opinion préconçue sur la prépondérance de tel ou tel mode d'information sur tel ou tel autre. Il appartient au tact philologique de décider, à propos de chaque difficulté, de la méthode qui convient le mieux pour la résoudre et qui dépend uniquement des circonstances.

La tendance des auteurs des *Études védiques* est de rapprocher autant que possible et à tous égards le cycle des Védas de celui des grands poèmes de la période classique et particulièrement du *Mahâbhârata*. Nous venons de voir le prix qu'ils attachent à la langue de cette époque à titre de commentaire de celle de la période des hymnes. Sous l'empire des mêmes impressions, ils croient qu'au point de vue chronologique la distance qui sépare l'une de l'autre est beaucoup moins grande qu'on ne le pense généralement. Ils déclarent nettement que l'antiquité du Rig-Véda a été fort exagérée et que leurs recherches auront pour résultat de détruire les illusions qu'on s'est faites à cet égard.

Me trompé-je? mais la plus grande illusion en ceci me paraît être la leur. Du moins, les principaux arguments qu'ils invoquent à l'appui de la thèse paradoxale qu'ils soutiennent ne semblent rien moins que convaincants. J'essaierai de le démontrer par l'examen rapide de la plupart d'entre eux.

— Dans quelques passages du Rig-Véda, il est question de grande ville (*pûḥ pṛthvî, bahulâ, urvî*).

Mais faut-il traduire le mot *pùs* (ou *pûr*) par *ville?* C'est au moins douteux, car l'étymologie et l'usage védique s'accordent pour indiquer le sens de « fort, citadelle ». Le *pûr* est surtout, à ce qu'il semble, l'ἀκρόπολις des Grecs, et l'existence d'une sorte de murs cyclopéens, fussent-ils grands, larges et hauts, dès les temps védiques, n'implique nullement qu'il faille rajeunir ces temps de plusieurs siècles eu égard à l'appréciation admise généralement jusqu'ici.

— Les courtisanes sont fréquemment mentionnées dans les hymnes du Rig; l'aurore est comparée à une femme qui se hâte vers un rendez-vous amoureux, etc.

On pourrait contester que dans la plupart des passages en question il s'agisse bien de femmes faisant trafic de leurs charmes, et non pas simplement d'amantes ou même d'épouses agitées par une passion dont l'antiquité, je pense, ne saurait être mise en doute. Mais quand même des hétaïres seraient en jeu, faudrait-il en conclure que l'on n'est pas loin de l'époque de la Vasantasenâ du *Chariot de terre cuite* et des autres vierges folles de la poésie érotique et dramatique de l'Inde ancienne? Je n'en vois nullement la nécessité. L'identité des principaux noms de parenté dans toutes les langues d'origine indo-européenne prouve que la famille était constituée dès la période d'unité. Or l'existence de la famille régulière implique celle des irrégularités qui, de tout temps, partout et en toute chose, apparaissent sous la forme d'exceptions auprès des coutumes et des lois établies, et qui échappent fatalement à leur pouvoir. Y a-t-il si loin du reste de la concubine à la courtisane, que la présence de celle-ci suffise à infirmer le caractère primitif d'une civilisation, alors que les Chryséis et les Briséis de l'*Iliade* ne nous empêcheront pas de

voir dans ce poème la peinture des mœurs grecques du xe siècle au moins avant l'ère chrétienne?

Mais la constitution de la famille, même à son début, entraîne aussi celle de la propriété : on ne comprend pas l'une sans l'autre. Et, de même que la famille fournit l'occasion d'éclore aux passions qui la dissolvent, la propriété a pour effet de provoquer les instincts qui tendent à la détruire, par l'exagération même des sentiments dont elle est issue; tels sont l'amour du gain, la soif de l'or, le penchant au vol, à la tricherie au jeu, etc. Toutes ces convoitises, tous ces vices qui s'étalent cyniquement dans les hymnes seraient encore, de l'avis de MM. Pischel et Geldner, les sûrs indices d'un état de civilisation déjà avancé. Avancé, oui, eu égard à l'extrême sauvagerie que comportaient l'indivision des biens et l'absence des sentiments bons ou mauvais dont la distinction du tien et du mien est la cause première, mais très primitif à son tour si on le compare, sans souci de thèse, à celui que nous dépeignent les Dharmaçâstras, les recueils de contes et les épopées. Nos auteurs n'en insistent pas moins : « Eh! quoi, la cupidité, l'ivrognerie, la passion du jeu, etc., ne seraient pas la preuve d'une morale *déjà* corrompue! Saurait-on voir là l'innocence d'un peuple de pasteurs? » — On dirait vraiment qu'ils en sont encore à admettre que les premiers hommes avaient les mœurs de l'âge d'or et à se représenter les coutumes pastorales d'autrefois d'après Gessner et Florian! On me permettra d'être moins persuadé qu'eux des vertus sociales de nos lointains ancêtres, même à l'époque où ils passaient leur vie à garder les troupeaux.

Les raisons empruntées à la mythologie ne paraissent pas plus fortes. MM. Pischel et Geldner sont bien obligés de reconnaître que les divinités d'origine indo-européenne, comme l'Aurore, ont conservé dans le Rig-Véda des traits qui accusent nettement leurs antécédents naturalistes, mais ils leur opposent celles qui, d'après eux, sont de source purement védique et chez lesquelles les caractères météorologiques seraient effacés ou relégués à l'arrière-plan; d'où cette conclusion que celles-ci sont très postérieures à l'époque de la communauté aryenne.

Ces assertions sont fort contestables. Non seulement Indra, par exemple, porte encore des signes nombreux et non équivoques de sa nature solaire, mais le fait que son nom est exclusivement sanscrit ne suffit pas à démontrer que les conceptions à base phénoménale qu'il personnifie ne soient pas contemporaines de leurs analogues dans la mythologie grecque, latine, etc. Tout porte à croire, au contraire, que de tous les détails de la légende de ce dieu son nom d'Indra seul est hindou, et qu'il faut y voir une simple épithète de celui que les Grecs appelaient Ζεύς et qui sous la dénomination de Dyaus (le soleil, la lumière, le ciel considéré comme lumineux) était commun à toute la race aryenne.

Des remarques analogues s'appliqueraient d'ailleurs à la plupart des autres divinités védiques qui semblent, à n'en juger que par leur nom, faire exclusivement partie du panthéon de l'Inde.

MM. Pischel et Geldner doutent, il est vrai, qu'une formule comme celle-ci : *ahan vṛtram indraḥ* « Indra a tué Vritra » puisse signifier symboliquement « l'éclair a fendu le nuage », ou même que l'origine du mythe sur lequel repose cette formule fût encore comprise des hymnologues de l'époque védique. Soit ; j'irais même plus loin qu'eux dans cette voie et je nierais volontiers ce qu'ils se bornent à indiquer comme problématique, car l'expression dont il s'agit n'a pu revêtir sa valeur mythologique qu'à la suite de l'oubli par ceux qui l'employaient de son sens propre et de ses rapports avec le phénomène dont elle tire son origine. Mais qu'importe? Partir de discussions de ce genre pour affirmer comme ces messieurs que la mythologie du Rig-Véda « doit être dégagée des théories *indo-germaniques* (*sic*) », c'est en tirer une conséquence que de semblables prémisses sont loin d'autoriser. Indra, à l'origine, était-il la foudre et Vritra le nuage ? Toute la question est là. Il ne semble pas que les auteurs des *Études védiques* soient disposés à le nier et, dans l'affirmative, avec l'identification nécessaire qui en résulte entre Indra et Ζεὺς τερπικέραυνος ou *Jupiter tonans*, comment peuvent-ils prétendre d'une manière si absolue que « le

Rig-Véda est un livre dont le caractère n'est pas *indo-germanique* ou aryen », que « c'est un document hindou qui doit être considéré et expliqué comme tel », et surtout, qu'en matière d'interprétation védique, « l'usage constant de la mythologie comparée est de nature à induire en erreur et que les conclusions que l'on déduirait par analogie des conditions d'existence et de la poésie d'autres nations (que celles de l'Inde) seraient des conclusions trompeuses. » N'hésitons pas à le dire : tout cela est beaucoup trop exclusif et porte le cachet de ce principe arbitraire : le Véda qui a vu le jour dans l'Inde ne doit s'expliquer que par l'Inde. Pour rester dans la juste mesure, il faudrait dire : surtout par l'Inde. Ou plutôt, — je résumerai par là les observations qui précèdent, — le Rig-Véda peut être étudié en vue du développement des idées qu'il contient, ou de *sa suite* dans l'Inde, et à cet égard MM. Pischel et Geldner sont parfaitement autorisés à déclarer « qu'il est le document le plus ancien et le plus important de la vie morale dans cette contrée »; — mais on peut s'intéresser aussi à ses origines plus ou moins proches, et à cet égard convenait-il d'ajouter qu'on « ne saurait en dire autant au point de vue indo-européen »?

Bref, c'est méconnaître la vraie nature des choses, de tracer une ligne de démarcation aussi profonde entre la mythologie védique et la mythologie indo-européenne. Elles tiennent l'une à l'autre, au contraire, par les attaches les plus étroites et le Rig-Véda restera, en dépit de la préface des *Études védiques*, le plus précieux document pour l'étude combinée de celle-ci et de celle-là.

PAUL REGNAUD.

LES CONFÉRENCES DE M. ROBERTSON SMITH

SUR LA RELIGION DES SÉMITES

Lectures on the Religion of the Semites. First series. The fundamental institutions. By *W. Robertson Smith*, M. A., L. L. D. — Edimbourg, Adam et Charles Black, 1889.

Le professeur Robertson Smith est depuis plusieurs années connu en Angleterre comme le défenseur autorisé des idées de MM. Kuenen et Wellhausen sur la date et le caractère des livres de l'Ancien Testament. Le volume que nous présentons ici aux lecteurs de cette Revue porte, à un plus haut degré qu'aucun autre ouvrage du même auteur, la marque d'une pensée originale. Le domaine qu'il a entrepris d'explorer n'a guère été parcouru jusqu'à présent ; car, si l'on a beaucoup fait pour élucider l'histoire religieuse de chaque peuple sémitique envisagé à part, jamais encore on n'a tenté de grouper et d'expliquer les traits caractéristiques généraux de la religion sémitique, tels qu'ils se dégagent de ces formes religieuses particulières étroitement apparentées les unes aux autres. De plus, les phénomènes ont été groupés et expliqués par l'auteur, d'après une méthode rarement appliquée jusqu'à présent à l'interprétation des grandes religions historiques de l'antiquité, quoiqu'elle ait été appliquée avec succès aux religions des races sauvages. C'est même là ce qui donne à ce livre une grande partie de sa valeur et de sa signification. Personne ne peut se permettre de considérer comme dénuée d'intérêt la tentative de fonder principalement, sinon complètement, sur la base du *totem* et du *tabou*, tout le système compliqué des sacrifices chez les anciens Hébreux.

Dans le premier chapitre, l'auteur expose pour ses auditeurs non encore initiés la méthode qu'il se propose de suivre. D'abord il s'explique au sujet des documents. Les témoignages des inscriptions cunéiformes, assyriennes et babyloniennes, ne doivent être utilisés qu'avec beaucoup de circonspection, malgré leur haute antiquité. Le système religieux auquel ils se rapportent n'est pas primitif, mais complexe, parce qu'il est l'œuvre d'une race mélangée. En outre, il porte encore la marque du moule artificiel dans lequel il a été coulé par le pouvoir civil et le pouvoir sacerdotal, à peu près comme la religion officielle de l'Égypte. C'est principalement à la littérature arabe que l'auteur demande les éléments d'une reconstitution de la vie religieuse primitive des Sémites. Sans doute les documents qu'elle fournit sont presque tous postérieurs à l'ère chrétienne ; mais les détails qu'ils rapportent ont le caractère extrêmement primitif « conforme à la nature primitive et invariable de la vie nomade. » Il faut évidemment les comparer avec les renseignements que fournit la Bible sur la religion d'Israel depuis les premiers temps jusqu'à la conquête assyrienne. A notre avis, toutefois, il convient d'observer que les témoignages fournis par la littérature arabe et hébraïque doivent être employés avec non moins de circonspection que ceux des documents cunéiformes. Car, si, d'une part, le système révélé par ces derniers a pu être façonné artificiellement pour répondre à des desseins politiques, d'autre part, dans la littérature arabe et hébraïque, ce sont les documents eux-mêmes qui ont été artificiellement modifiés ; d'un côté comme de l'autre la vérité a été altérée par l'influence d'une prévention théologique s'appliquant à effacer ou à obscurcir les vestiges d'un état de choses antérieur dont le souvenir blessait l'orthodoxie constituée.

L'auteur insiste ensuite, à juste titre, sur le fait que dans les anciennes religions le point important n'est pas le mythe, mais le rite ; pas la croyance, mais les pratiques. L'observateur moderne, accoutumé pour ce qui le concerne personnellement à envisager la religion comme une foi, habitué à trouver dans la croyance la raison d'être et l'explication du rite, est trop

porté à oublier « que les religions antiques n'avaient pas de *credo* ; elles consistaient entièrement en institutions et en pratiques ». De même la mythologie se développe en général en vertu d'un effort pour expliquer l'origine des pratiques. Un mythe n'a jamais acquis le caractère ni l'autorité d'un dogme que tous les membres de la communauté fussent tenus d'accepter, et le fait seul d'y croire ne passait pas pour un acte religieux méritoire. Ce qui était obligatoire, c'était l'accomplissement de certains actes rituels; l'explication qu'on en donnait était souvent multiple. Par conséquent, « lorsque nous étudions les anciennes religions, nous devons commencer, non par le mythe, mais par le rite et la coutume traditionnelle. »

Le second chapitre a pour objet une étude sommaire et provisoire des relations du dieu et de ses adorateurs dans les communautés anciennes. Ces relations étaient conçues alors dans un sens entièrement littéral. Le dieu faisait partie de la communauté, soit comme père, soit comme roi, souvent à ce double titre. Les obligations de ses adorateurs à son égard dérivaient ainsi tout naturellement du fait même de leur naissance au sein de la communauté : « Il n'y avait pas de séparation entre les sphères de la religion et de la vie ordinaire. Tout acte social concernait les dieux autant que les hommes, car le corps social ne se composait pas seulement des hommes, mais à la fois des dieux et des hommes. » Cette conception fondamentale entraîne certaines conséquences faciles à saisir. En premier lieu, lorsqu'un homme quittait la communauté dans laquelle il était né pour entrer dans une autre, il ne pouvait pas, pour ainsi dire, emporter avec lui son culte traditionnel et le conserver à titre privé, pour son propre compte. Le changement de tribu impliquait le changement des dieux. Il y en a un exemple frappant dans l'histoire de David, qui se plaint d'avoir été expulsé de son héritage et condamné ainsi « à servir d'autres dieux » (*I Sam.*, XXVI, 19). En second lieu, les dieux prennent leur part des inimitiés et des hostilités de leurs adorateurs. Les ennemis de Jahvé ne sont ni plus ni moins que les ennemis d'Israel. Le dieu combat pour son peuple; la manifestation matérielle, par excel-

lence, de ce principe, c'est qu'en mainte occasion l'image ou le symbole de la divinité accompagne l'armée au combat.

On ne saurait trop insister sur la conception toute littérale que les anciens Sémites s'étaient formée de la parenté entre les dieux et les hommes, pour réduire à néant le parallèle erroné trop souvent tracé, sans preuves à l'appui, entre les Aryens primitifs et les anciens Sémites. Ce sont les Aryens, nous dit-on, qui ont fait descendre les dieux sur la terre pour leur attribuer une résidence et une conduite semblables à celles des hommes, tandis que les Sémites auraient eu dès l'origine les notions les plus élevées et les plus spirituelles au sujet de la divinité, en dépit des expressions grossièrement anthropomorphiques qui se trouvent dans la Bible, l'interprète décidé à soutenir cette théorie ayant toujours le droit de les écarter à l'aide de l'allégorie. Il n'est pas étonnant que cette erreur ait été longtemps répandue et le soit encore couramment : les hommes d'étude ont surtout porté leur attention sur les littératures arabe et hébraïque qui, bien loin de nous offrir un tableau complet de l'ancien paganisme sémitique, nous permettent à peine d'en saisir quelques traits fugitifs, çà et là, dans la survivance isolée d'une légende ou dans un nom de lieu. Mais si rares et si fugitifs qu'ils soient, ces quelques vestiges suffisent à démontrer l'existence d'une conception des dieux et de leurs rapports avec les hommes, semblable à celle dont nous trouvons d'abondantes illustrations dans la littérature grecque.

Ainsi nous avons une survivance mythologique de ce genre dans la légende biblique des fils de Dieu, qui prirent femmes parmi les filles des hommes et qui engendrèrent une race de héros. Ainsi encore, dans la tradition arabe, le clan d'Amr b. Yarbū' attribuait son origine à l'union entre l'ancêtre du clan et un démon féminin [1]. Mais c'est avant tout dans les textes cunéiformes que nous trouvons suffisamment de renseignements sur l'ancienne mythologie sémitique, pour nous permettre de relier entre elles ces traditions éparses et pour arriver à les interpréter,

1) Ibn Doreid, *Kitâb al-ishticâc*, p. 139.

comme les survivances d'une phase de la pensée par laquelle les ancêtres des Hébreux et des Arabes ont certainement passé au même titre que leurs congénères babyloniens. « Il y a ainsi une grande variété de preuves pour établir que le type religieux fondé sur la parenté, dans lequel la divinité et ses adorateurs constituent une association liée par le lien du sang, a été largement prédominant, et cela dès une haute antiquité, parmi les peuples sémitiques. »

M. Robertson Smith considère comme une vérité acquise que la parenté s'est établie originairement, non par le père, mais par la mère. Il en tire la conclusion que la divinité primitive, lorsqu'elle était considérée comme l'ancêtre d'une tribu ou d'une race, devait être une déesse et non un dieu. Nous pouvons bien croire qu'il a dû en être ainsi, à condition de nous rappeler que la seule preuve positive qu'il en a été ainsi réellement est extrêmement maigre. L'auteur en effet insiste, en termes généraux, il est vrai, sur le rôle important des déesses dans la mythologie sémitique, et il signale le fait curieux qu'en plusieurs endroits du domaine sémitique des divinités originairement féminines changent de sexe et deviennent des dieux, comme pour s'adapter à un changement intervenu dans la notion de la parenté. Il se propose de traiter cette question d'une façon plus complète dans une occasion ultérieure. En ce qui concerne l'importance prépondérante attribuée aux déesses dans la mythologie sémitique, nous nous bornerons donc à remarquer en passant qu'elle ne résistera pas à l'examen, au moins dans la partie de la mythologie sémitique qui nous est le plus familière. Car les membres féminins du panthéon babylonien, bien loin d'y jouer un rôle important, ne sont guère autre chose que le pâle reflet de leurs compagnons masculins[1].

1) « Les déesses accadiennes étaient des êtres indépendants comme les dieux, leurs égaux. Mais il en était tout autrement chez les Babyloniens sémites. Excepté lorsqu'il s'agit d'une déesse accadienne empruntée ou assimilée plus ou moins par eux, les divinités féminines étaient chez eux simplement le complément de leurs parèdres masculins : ce n'étaient guère, à proprement parler, que les féminins grammaticaux des dieux. Nous pourrions dire qu'elles furent créées par nécessité grammaticale. » (Sayce, *Hibbert Lectures*, p. 177).

On affirme souvent que le type religieux sémitique, par opposition au type aryen, a été dès l'origine essentiellement monothéiste, soit de fait, soit d'une façon implicite, et c'est en partant de ce principe que le développement religieux d'Israel a été décrit par un historien d'une grande autorité. M. le professeur Smith propose une explication différente et, à notre avis, mieux fondée, dérivant de l'idée que la divinité est conçue comme un roi. Alors que chez les Grecs le monothéisme ne fut qu'une spéculation philosophique qui ne pénétra jamais dans la sphère proprement religieuse, l'œuvre des prophètes hébreux fut d'étendre et d'élever la notion populaire et relativement simple de la divinité conçue comme roi. Le processus de ce développement ne peut pas être reproduit logiquement, degré par degré. Le dieu de la tribu des Juifs, dont l'existence à l'origine n'excluait en aucune façon dans l'esprit de ses adorateurs l'existence d'autres dieux, fut élevé graduellement par les affirmations successives de la conscience des prophètes à la dignité de monarque universel qui règne d'une façon parfaitement juste. Et le monothéisme dont la pensée moderne a hérité, peut être considéré comme la résultante de la conception sémitique, laquelle est essentiellement morale, et de la conception grecque, qui est essentiellement philosophique. Le monarque universel tend à se dépouiller de ses attributs crûment humains pour passer à l'état de cause ou substance du monde.

Nous avons vu que dans la conception des temps primitifs le dieu et ses adorateurs forment une unité physique. Nous serions donc en droit de nous attendre à retrouver des traces de l'idée que l'activité des dieux est liée à certaines conditions matérielles et limitée par elles, comme l'activité humaine est soumise à certaines limitations qui tiennent à ce que, par son organisme corporel, l'homme fait partie de l'univers matériel. Il est avéré que toutes les anciennes religions attestent la prépondérance jadis universelle d'une semblable idée. Mais la racine de cette conception se perd dans une couche éloignée de la pensée primitive où les distinctions, aujourd'hui si nettement tracées entre le règne animal et le régne végétal, l'animé et l'inanimé, étaient perçues obscurément ou n'étaient même pas perçues du tout. Quoique le sauvage

puisse observer qu'il a plus de ressemblance avec un animal qu'avec une plante, avec une plante qu'avec une pierre, néanmoins chaque chose lui paraît vivante, en possession d'un pouvoir analogue à ce qui se révèle à lui dans les phénomènes de la vie consciente et notamment dans les rêves. Certains philosophes, il est vrai, qui, en dépit des apparences contraires, persistent à voir dans un aimable monothéisme philosophique le fondement de la croyance primitive, prétendent nous persuader que l'arbre ou la pierre, par exemple, ne furent pas pris pour le dieu même, mais pour l'attribut ou le symbole du dieu, que le dieu lui-même était considéré comme séjournant dans une sphère suprasensible, bien éloignée des hommes, et condescendant seulement à se manifester, à l'occasion, dans l'objet ou par l'objet sur lequel il avait porté sa prédilection. Tout cela, cependant, est en opposition flagrante avec les faits qui nous sont révélés par l'observation des races sauvages. Dans la réalité, l'arbre ou la pierre étaient bel et bien conçus comme le centre permanent et la condition même de l'action du dieu, au même titre que le corps était l'organe de l'action pour l'homme. Quelques-uns des plus anciens mythes expriment justement cette notion d'une parenté essentielle unissant les hommes, d'une part aux dieux, d'autre part à la création inférieure. « Dans la légende babylonienne, par exemple, les bêtes comme les hommes sont formés de terre mélangée du sang d'un dieu; en Grèce les récits qui font descendre les hommes des dieux sont flanqués d'anciennes légendes où l'on voit les hommes sortir des arbres ou des rochers, et des races avoir pour mère un arbre et un dieu pour père. Des mythes analogues, où les hommes et les dieux sont également associés aux animaux, aux plantes ou aux roches, sont répandus sur toute la surface du globe. Ils ne manquaient pas non plus chez les sémites. Jusqu'à nos jours la légende locale explique le nom de la tribu des Beni Sokhr en les représentant comme les rejetons des roches de grès près de Madâïn Sâliḥ. Mohammed ne voulait pas manger de lézards parce qu'il s'imaginait que c'étaient les descendants d'un clan israélite métamorphosé. »

Le professeur Smith s'occupe ensuite du caractère local des

dieux. On se représentait l'action du dieu comme restreinte à un espace déterminé, et, dans cet espace même, il y avait un lieu spécialement mis à part en tant que siège ou résidence du dieu. Les deux notions se sont confondues, car, à l'origine, le pays du dieu n'était autre que le terrain autour de sa résidence ; mais, pour la commodité de l'exposition, on peut les étudier séparément. En termes généraux, le pays du dieu était le pays de ses adorateurs. Chanaan est le pays de Jahvé comme Israel est le peuple de Jahvé. On se tromperait fort, cependant, si l'on se représentait la relation du Dieu à l'égard de son pays comme révêtant un caractère politique, c'est-à-dire comme dépendant de sa relation à l'égard du peuple qui y habitait. Les Assyriens et les Babyloniens transplantés dans le nord d'Israël par le roi d'Assyrie, avaient apporté leurs propres dieux avec eux ; mais lorsqu'ils furent attaqués par des lions, ils eurent recours au dieu du pays, ce qui nous autorise à conclure que, dans son domaine particulier, son pouvoir était censé s'étendre aux animaux aussi bien qu'aux hommes. La relation d'un dieu à l'égard d'un endroit déterminé est exprimée dans les langues sémitiques par le mot Baal[1] qui, lorsqu'on l'applique à l'homme, signifie maître ou possesseur. Chaque Baal, en outre, se distingue de la multitude des autres Baalim locaux par l'adjonction du nom de sa localité propre. Ainsi « Melcarth est le Baal de Tyr, Astarté la Baalath de Byblos. Il y avait un Baal du Liban, de l'Hermon, du mont Peor et ainsi de suite. Dans l'Arabie méridionale, Baal se retrouve constamment dans un rapport analogue avec des noms de lieux déterminés : par exemple Dhû Samâvî est le Baal du district de Bâcir, 'Athtar le Baal de Gumdân et la déesse solaire est la Baalath de divers endroits ou de diverses régions. »

Si nous recherchons avec plus de précision ce qu'implique cette notion de seigneurie ou de possession, nous en trouverons l'explication dans les modes primitifs d'acquisition du sol. La terre de pâture est propriété commune ; l'individu ne peut acquérir des titres de propriété sur une pièce de terre qu'en y construisant une maison ou en y répandant la vie, c'est-à-dire en soumettant à la culture ce qui était auparavant inculte ou stérile.

Nous nous rendons compte ainsi que la seigneurie d'un Baal comportait deux éléments, d'abord qu'il habitât le pays sur lequel s'exerçait son pouvoir, ensuite qu'il le fertilisât. On distingue encore une forme primitive de cette conception dans le langage de l'agriculture hébraïque et arabe. « Aussi bien dans la loi traditionnelle des Juifs que dans le système des impôts mahométans, on distingue le sol irrigué d'une façon artificielle et le sol qui ne requiert point d'irrigation. Celui-ci est appelé *baal* (Ar. *ba'l*), abréviation dont le Talmud donne la forme pleine : « maison de Baal » ou « champ de la maison de Baal, » tandis que des documents arabes l'expliquent par ces mots : « ce que le Ba'l arrose. » D'après la loi arabe, les terres de cette seconde catégorie payent une dîme double. Il faut se souvenir, en effet, qu'en Orient le succès de la culture dépend de l'apport de l'eau plus que de toute autre chose. La « vivification du sol mort » (*iḥyâ al mavât*) qui crée un droit de propriété, comme nous l'avons vu, consiste avant tout dans l'adduction de l'eau. Par conséquent, ce qui est arrosé par le cultivateur est sa propriété ; mais ce qui est arrosé naturellement passe pour être irrigué par un dieu ; c'est le champ, la maison ou la propriété de ce dieu, qui est donc considéré comme le Baal ou propriétaire du lieu [1] ».

Plus tard la maison ou le sanctuaire d'un dieu fut un temple ; mais en règle générale le sanctuaire, dans le sens de lieu spécial devenu sacré comme demeure d'élection d'un Dieu, est plus ancien que le bâtiment. En d'autres termes, ce n'est qu'après avoir appris à se construire des maisons pour eux-mêmes, que les hommes se mirent à construire des temples pour les dieux dans les endroits déjà pourvus d'un caractère sacré. Le temple ne fut donc pas la condition préliminaire, mais la conséquence du caractère sacré du lieu.

1) On a souvent prétendu que pays de Baal signifiait le sol arrosé par la pluie par opposition au sol qui réclame une irrigation artificielle. Mais le professeur Smith cite les meilleures autorités arabes pour montrer que le sol désigné de la sorte doit sa fertilité, non pas à la pluie qui dans le climat de l'Arabie n'est jamais assez abondante pour permettre de se passer d'irrigation artificielle, mais à des eaux souterraines.

Avant d'aborder la question des sacrifices, il faut dire un mot des Djinns qui occupent une si large place dans la mythologie arabe. Nous continuerons ainsi, en quelque sorte, le sujet que nous venons de traiter; car, lorsqu'on a bien compris leur véritable nature, on est plus apte à comprendre un élément des croyances primitives qui, pour avoir été jadis universellement admis, nous semble aujourd'hui impossible à concevoir, savoir la croyance à la réalité et à la fréquence des théophanies ou des apparitions divines. Les Djinns, à l'origine, ne sont pas des esprits, mais des animaux généralement velus, qui se distinguent des autres animaux de même espèce par leur pouvoir de revêtir des formes variées. Ils fréquentent les lieux solitaires et déserts et on les considère comme hostiles à l'homme. Après l'introduction de l'Islam, les dieux du paganisme arabe furent réduits à la condition de Djinns; les adhérents de la nouvelle religion ne renoncèrent pas à croire que ces dieux avaient une existence réelle et que les histoires racontées à leur sujet étaient vraies, mais ils les reléguèrent à un niveau inférieur, en compagnie d'êtres à l'égard desquels on éprouvait de vieille date l'aversion et la crainte. Les philosophes chrétiens, à leur tour, eurent connaissance de ce système de deux plans superposés, avec un passage qui les reliait, et l'adoptèrent dans leurs explications de la mythologie païenne. Il paraît donc probable que les Djinns ont été primitivement des dieux qui perdirent leurs adorateurs, peut-être par suite de l'absorption des cultes locaux par le culte centralisateur du dieu de quelque tribu puissante. Un dieu, en effet, qui perd ses adorateurs, retourne dans la région d'où il avait émergé en devenant membre d'une communauté constituée par le lien du sang. On continue à reconnaître son pouvoir supérieur, mais on ne peut plus supposer qu'il soit favorablement disposé pour les intérêts de la tribu. Il est devenu un étranger, et dans le droit primitif où le seul fondement de l'obligation est le lien du sang, cela équivaut à devenir un ennemi.

Nous avons vu quelle relation l'existence d'un dieu local établit entre l'homme et une partie du milieu matériel dans lequel il vit. N'est-il pas extrêmement curieux que chez les races sau-

vages la même relation est consacrée par l'institution du *totémisme*? Le totem est une sorte d'objet animé ou inanimé, généralement une espèce d'animal avec lequel le sauvage se croit uni par un lien de parenté. Ce lien de parenté crée des obligations réciproques entre tous les hommes d'une tribu ou d'un clan, d'une part, et tous les individus de l'espèce du totem particulier, d'autre part. Les derniers sont considérés comme des frères par les premiers et sont traités par eux avec le même respect que les parents humains, auxquels ils sont censés rendre des services bienveillants. Ces points de ressemblance entre les Djinns et les totems, ainsi que beaucoup d'autres que nous ne pouvons pas reproduire, amènent M. Smith à la conclusion qu'une espèce de Djinns, alliés à des tribus humaines, ne se distingue sous aucun rapport d'une espèce de totem et, qu'au lieu d'appeler les Djinns des dieux sans adorateurs, nous pouvons les désigner avec plus de précision « comme des totems en disponibilité sans parents humains. »

On ne saurait estimer assez haut l'importance d'une affirmation aussi riche de conséquences. Les croyances et les pratiques du paganisme plus développé sont rattachées ici à leurs racines naturelles, dans une couche de la pensée humaine qui n'apparaît nettement à la surface que chez les sauvages les plus dénués de civilisation, sans recourir à la chimère, trop souvent accréditée par des personnages d'une grande autorité, d'un homme primitif qui se serait représenté le monde matériel comme un symbole ou comme un revêtement du seul vrai dieu, mais dont les hautes pensées morales et théologiques auraient été abandonnées par ses descendants dégénérés en faveur de l'idolâtrie et du polythéisme. Une thèse aussi hardie ne saurait prévaloir sans susciter des protestations et des discussions; pour l'histoire des religions elle n'est guère moins importante que l'hypothèse de Darwin en histoire naturelle.

La méthode appliquée par notre auteur à l'idée de sainteté est inspirée par une conception analogue. De nos jours, avec nos idées, la sainteté implique une qualité morale, un caractère éthique. Elle est avant tout et par essence quelque chose de per-

sonnel; les choses ne possèdent la sainteté qu'en vertu du rapport plus ou moins intime dans lequel elles se trouvent avec quelque être doué de sainteté. Ainsi l'Ecriture est dite sainte parce qu'elle est censée procéder du Saint par excellence; les objets ou les vêtements sont qualifiés saints, parce qu'ils sont employés à son service. Mais dans la haute antiquité il en était tout autrement. La nature exacte de l'idée antique n'est pas facile à saisir et à reproduire; elle est généralement altérée et atténuée par le mélange avec des conceptions modernes. Ceci, du moins, est bien certain qu'elle n'avait rien de commun avec la moralité ou la pureté de la vie. « Les êtres saints avaient ce caractère, non pas en vertu de leur nature morale, mais en vertu de leur naissance, de leur fonction ou d'une consécration purement matérielle. » Une autre différence consiste en ceci que dans les religions anciennes la sainteté est un attribut qui n'appartient pas seulement aux personnes. De fait la sainteté des dieux eux-mêmes semble avoir été conçue, non pas tant au point de vue abstrait que dans le rapport même où ils se trouvaient avec les objets sacrés et les lieux saints dans lesquels et par lesquels ils entraient en contact avec les hommes. Sous l'empire des idées modernes, il serait naturel de se représenter qu'au commencement un sanctuaire ou un district particulier dût tenir son caractère sacré du fait qu'il était conçu comme la propriété particulière du dieu qui y habitait. Mais le professeur Smith établit par exemple, avec force détails, qu'il ne résultait pas nécessairement du fait que le sol sacré ne pouvait pas devenir propriété des hommes, qu'il fût toujours réservé à l'usage exclusif du dieu ou de ses représentants. Car « nous constatons que dans le haut pays arabe il y avait des espaces de terrain nommés *himâ*, qui n'avaient d'autre raison d'être et d'autre destination que de servir comme pâturages communs; leur caractère sacré ne se manifestait pas par l'exclusion de l'homme, mais par le fait qu'aucune tribu n'osait se les approprier pour son usage particulier, et le respect du lieu sacré où tout passant jouissait de la protection immédiate du dieu, permettait à des clans ennemis de se rencontrer et de réunir

leurs troupeaux en paix, alors qu'en tout autre endroit ils se seraient réciproquement sauté à la gorge. »

L'impression dominante dans l'esprit de l'homme primitif en ce qui concerne les lieux saints et les objets sacrés n'était pas d'en considérer l'usage comme réservé au dieu, mais plutôt comme prohibé pour lui-même ou du moins ne lui étant accessible qu'avec certaines restrictions déterminées Pour rendre cette idée de sainteté qui est universellement répandue parmi les sauvages, on se sert du mot *tabou*, parce qu'il permet de la distinguer de l'idée essentiellement morale de la sainteté chez les peuples plus civilisés.

Toutefois il y a des *tabous* d'impureté comme de sainteté et il semble que la ligne de démarcation entre ces deux catégories de choses interdites a dû être souvent vague ou incertaine. Ainsi la chair de porc était tabou chez les Syriens, mais était-ce parce que le porc était sacré ou parce qu'il était impur? La question n'était pas résolue. Le professeur Smith estime néanmoins que la distinction entre ce qui était sacré et ce qui était impur, pour avoir été dans bien des cas singulièrement mince, n'en était pas moins réelle. Il est disposé à attribuer les interdictions d'objets sacrés à un sentiment de respect pour le dieu et les interdictions analogues pour cause d'impureté à un sentiment de crainte à l'égard de quelque puissance inconnue ou hostile.

Nous avons peine à croire que cette distinction ait jamais été saisie effectivement par l'homme primitif. Selon toute probabilité, il n'a jamais éprouvé pour un dieu un sentiment de respect dépouillé de toute espèce de crainte pour une puissance inconnne ou hostile. Ces deux ordres de sentiments n'ont pas été distingués et opposés l'un à l'autre jusqu'au jour où les hommes ont commencé à introduire un élément moral dans la notion de la sainteté. Les tabous pour cause d'impureté passèrent alors dans la catégorie du magisme et de la superstition, tandis que les autres conservèrent et fortifièrent leur autorité en devenant des institutions religieuses. Ce sont deux branches d'un même tronc dont l'une a poussé et s'est développée aux dépens de l'autre.

Nous devons enfin, pour finir, jeter un coup d'œil sur la

manière dont notre auteur traite la question importante du sacrifice. Les observations précédentes auront en partie préparé le lecteur à comprendre les conclusions du savant professeur sur ce point.

Il insiste beaucoup sur la distinction entre les oblations dont l'adorateur prend sa part, c'est-à-dire dont les éléments matériels sont employés pour rehausser l'éclat d'une fête que le dieu et ses adorateurs célèbrent en commun, et les oblations dont les éléments sont entièrement abandonnés à la divinité pour être brûlés sur son autel ou consommés par ses prêtres. Les offrandes de la première catégorie sont dites זבח dans les textes hébreux; celles de la seconde sont appelés מנחה; et la distinction entre ces deux ordres correspond exactement à celle entre les animaux et les végétaux. La première catégorie est évidemment plus ancienne que la seconde, puisque l'habitude d'offrir des céréales en guise de tribut ou de dîmes n'a pu s'établir qu'après les premiers progrès de l'agriculture. « Parmi les Arabes nomades, le sacrifice en tant que tribut payé à la divinité n'existe pas ou presque pas; tous les sacrifices, pour eux, sont des offrandes volontaires. Excepté dans quelques formes très rares de sacrifice expiatoire — notamment les sacrifices humains — et peut-être dans quelques offrandes très simples telles que des libations de lait, le but du sacrifice est de fournir les éléments matériels d'une communion sacrificatoire avec le dieu. » Cette communion était censée fortifier et vivifier à nouveau le lien vital qui unissait le dieu et ses adorateurs comme membres de la même famille. Or un lien qui a besoin d'être renouvelé a dû préalablement être affaibli pour une cause ou pour une autre. Il est naturel de s'imaginer que l'éloignement temporaire du dieu à l'égard de ses adorateurs a été provoqué par quelque relâchement ou quelque transgression de la part de ces derniers. Le repas commun, en rappelant et en rendant plus sensible l'union originelle, devait contribuer à guérir le refroidissement des relations réciproques; il prenait ainsi la valeur d'un acte d'expiation.

La conclusion à laquelle aboutissent toutes ces considérations

c'est que « les offrandes pour cause de péché et les autres formes de sacrifices expiatoires, y compris l'holocauste où il n'y a pas de repas de sacrifice auquel le sacrifiant lui-même prenne part, sont dérivées en ligne droite de l'ancien rituel de la communion, par le sacrifice, entre les fidèles et leur dieu et qu'en dernière analyse elles procèdent du même principe que les sacrifices ordinaires où le repas de sacrifice occupe une place capitale. »

Nous devons renvoyer le lecteur au livre lui-même pour tout ce qui concerne les détails de l'exposition et la défense des idées qui ont été esquissées ici à grands traits. Il est possible que le système religieux primitif des Sémites ait eu la physionomie que l'auteur a cherché à reconstituer d'après des témoignages très fragmentaires : mais nous sommes bien éloigné de croire que les mêmes témoignages ne pourraient pas servir à étayer des conclusions différentes, s'ils étaient rattachés à d'autres prémisses. La grosse difficulté consiste justement à s'entendre sur l'hypothèse qui sert de point de départ.

S. Arthur Strong.

REVUE DES LIVRES

Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte von Lic. Dr FRIEDRICH BÆTHGEN, **Der Gott Israel's und die Gœtter der Heiden.** — Berlin, H. Reuther, 1888.

Tous ceux qui s'intéressent à la science des origines sémitiques n'ignorent pas que les avis sont fort partagés et souvent des plus contradictoires au sujet de la *Religion des peuples sémitiques.* Si nous en croyons M. Renan, l'on retrouverait chez eux à l'origine — et ce serait leur incontestable originalité — un culte *monothéiste*. D'après lui, si les Phéniciens font une exception à la règle, il faut s'en prendre aux influences étrangères. Telle est du moins l'opinion qu'il nous présente dans son beau livre sur les *Langues sémitiques*. Et si pour d'autres la science a progressé depuis que ce magistral essai inachevé a vu le jour, son auteur n'a pas changé de point de vue. Son *Histoire d'Israel* (Ier vol., page 45 et sq.), permet de constater que le monotheisme sémitique et en particulier hébreu est l'un des dogmes historiques du savant directeur du Collège de France.

D'autre part, ouvrons un autre ouvrage d'un auteur non moins compétent dans les questions relatives à la religion d'Israël, j'ai nommé l'*Histoire de la Religion d'Israel*, de M. Kuenen, et nous lisons l'étonnante affirmation que les Hébreux étaient sans aucun doute *polythéistes* [1].

Il est vrai qu'il y a toujours moyen de s'entendre et que, peut-être, les vues de MM. Kuenen et Renan s'accordent plus qu'on ne le pense de prime abord. Question de mots, pourrait-on dire. Cependant, en face de ces affirmations contradictoires, ou qui le paraissent, un véritable savant, *M. Friedrich Bäthgen*, professeur de théologie protestante à Greifswald, honorablement connu parmi les sémitisants par une série d'ouvrages ayant trait à la langue et à la littérature syriaques, a cru devoir réviser le procès. Le livre que nous présentons aujourd'hui, bien qu'un peu tardivement, aux lecteurs de la *Revue*, se compose de trois essais, nettement separés et s'enchaînant logiquement. Le premier traite des *divinités des*

1) Kuenen, *The Religion of Israel*, I, p. 270 : « The Hebrews were un doubted ly polytheists. »

Sémites païens (die Götterwelt der heidnischen Semiten) ; le second, des *rapports d'Israel avec le polythéisme* (Israels Verhältniss zum Polytheismus) ; le troisième enfin de *l'unité au sein de la pluralité des dieux sémitiques et du monothéisme d'Israel* (die Einheit innerhalb der Vielheit der Semitischen Götter und der Monotheismus Israels). L'ouvrage tout entier compte 310 pages et le premier essai en couvre presque la moitié.

Le premier essai est sans contredit le plus parfait de l'ouvrage ; il nous paraît même à l'abri de toute attaque, d'où qu'elle vienne. L'auteur a passé en revue avec un soin jaloux et une patience admirable tous les recueils d'inscriptions, en particulier le *Corpus inscript. semiticarum*, vol. Ier, auquel il rend le plus grand hommage. Il a dépouillé tous les recueils archéologiques, et a réussi à nous présenter un tableau, aussi ressemblant que l'état de la science le permet, du panthéon sémitique. Les Édomites, les Moabites et les Ammonites commencent la série : les Édomites connaissent un dieu parent du Phénicien Moloch, nommé *Malik* ; leur dieu principal est *Qos*, comme le prouvent les noms théophores qui sont parvenus jusqu'à nous ; les Moabites adoraient *Kamos*, comme le prouvent quelques passages de l'Ancien Testament et surtout la fameuse stèle de Mesha ; le dieu principal des Ammonites avait nom *Milkom*. Puis vient la série des dieux phéniciens, *Baal* et les *Baalim*, *Baalat*, *Astarté*, *Milk* (Moloch), *Milkat*, *Adonis*, *Eschmun*, *Reschef*, *Anat*, *Pumi* et *Pa'am*, *Sakkun*, *Ador*, *Do'om*, *Tanit*, *Allat*, *Sad*. Les Phéniciens rendaient aussi un culte à quelques divinités qui leur étaient venues d'Assyrie et d'Egypte. Les Philistins ont peu d'originalité mythologique ; nous connaissons leur dieu *Dagon*, et nous savons qu'ils vénéraient deux oracles, à Ekron, *Baal Zebub* et à Askalon *Astarté* ; par des inscriptions nous apprenons qu'ils adoraient aussi un dieu *Marna* à Gaza [1]. Les dieux araméens viennent ensuite : *Hadad*, *Atargatis*, *Rimmon*, *Mominos* et *Aziz*, *Gad-Tyche*, *Elajabal*. Puis les dieux de Palmyre, *Baalschamen*. *Aglibal* et *Malachbel*, *Bel* et *Iarchibal*, *Bol*, *Schemesch*, *Nebo*, *Atargatis*, *Allat*. Enfin les dieux nabatéens, arabes, himjarites, sans oublier les éthiopiens. Quant aux dieux babyloniens et assyriens, l'auteur a dû les laisser de côté, non point qu'il regarde leur étude comme de peu de valeur : mais n'ayant point à sa disposition les matériaux nécessaires pour une étude originale, il a préféré s'abstenir que de donner des résultats problématiques, puisés dans des livres dont il n'aurait pu vérifier l'entière exactitude. Cela prouve en tous cas une honnêteté scientifique absolue et bien digne d'être donnée en exemple.

Cette étude très bien conduite des dieux sémitiques me semble prouver d'une façon surabondante que le prétendu monothéisme primitif des Sémites n'a jamais

1) *Marna* correspond au mot hébreu *baal* : מרא, en araméen, a la même signification que בעל et אדן ; en ajoutant le suffixe pluriel, l'on a מרנא, nom de la divinité en question.

existé. En tous cas, M. *B.* a passé en revue *tous* les matériaux que nous possédons touchant la mythologie sémitique, et jamais il n'a rencontré la mention ou le souvenir d'une divinité primitive universelle; partout des dieux et des déesses, ce qui était à prévoir pour tous ceux qui ont étudié l'antiquité orientale. Il paraît donc qu'il faut rejeter, au nom de la science, la notion spéculative d'un monothéisme primitif des peuples sémitiques.

Reste la deuxième question. Israël est-il arrivé au monothéisme par une évolution naturelle à travers le polythéisme? En d'autres termes, est-il originairement polythéiste? On sait que telle est la théorie de M. Kuenen. Ce savant distingué admet qu'au VIIIe siècle Jahveh est le dieu unique d'Israël; mais dans les luttes continuelles des prophètes contre le polythéisme, il ne voit que des efforts énergiques pour substituer au polythéisme naturel de la nation une conception plus haute de la religion, le culte de Jahveh. D'autre part, un philosophe, doublé d'un philologue accompli, M. Steinthal, a tenté de transformer l'histoire primitive d'Israël en une mythologie semblable à celle de la Grèce; M. Goldziher a poussé à l'extrême cette théorie dans un livre qui ne manque pas d'intérêt, *Der Mythos bei den Hebräern*. M. *B.* reprend tous les textes cités à l'appui de ces théories, et à mon avis, sa réfutation est magistrale. Au point de vue purement exégétique, elles ne sont point tenables. A l'affirmation du comte Baudissin que le nom pluriel אלהים, employé concurremment avec יהוה, dénote un polythéisme primitif, présumable sinon démontrable, il oppose une argumentation tout à fait victorieuse (p. 135). Il montre que si Israël avait possédé une mythologie quelconque, l'on retrouverait des noms composés autres que ceux où apparaît le mot Jahveh: les noms composés avec בעל ne prouvent rien en cette matière (p. 142). Où voit-on en Israël des noms théophores composés avec *Melkart*, *Eschmun*, *Astarté*, etc.? M. *B.* passe en revue les arguments philologiques de M. Steinthal pour transformer en mythe l'histoire de Samson (p. 160) et montre leur peu de valeur. Si, d'après M. Steinthal, *Schimsch-on* (Samson) doit être considéré comme dieu du soleil, par analogie avec *Dag-on*, dieu poisson, formé de דג, poisson, allons plus loin, et affirmons que le fils de David et de Bethsabé n'est pas une personne historique: Salomon, *Schelom-on*, dieu de la paix? D'autre part, et pour en finir avec le polythéisme primitif des Hébreux, que l'on veuille bien se rappeler, — et c'est là une remarque qui a certes un certain poids, — que tous les prophètes considèrent le polythéisme populaire de leur temps comme une chute (p. 183): pour eux, Jahveh est bien le dieu national et antique; toute autre divinité est d'importation étrangère et son culte est une dérogation à la vieille religion des Hébreux. Tous les dieux (p. 189) que les Israélites adorent en dehors de Jahveh se retrouvent comme dieux nationaux chez les peuples voisins.

En résumé, une étude attentive et sérieuse des textes bibliques ne favorise pas la théorie d'un polythéisme primitif en Israël. M. *B.* ne nie pas que les

Israélites n'aient pu être primitivement polythéistes; il n'en sait rien, ni moi non plus; et c'est tout ce qu'on peut dire.

Ce qu'on peut concéder aux savants susnommés, c'est que la religion primitive d'Israël, si elle n'a pas été polythéiste, a été du moins *idolâtrique*. M. Maurice Vernes, dont nous sommes loin de partager les idées critiques, nous semble avoir très bien mis en lumière ce point dans son *Précis d'Histoire Juive* (p. 520). Si c'est ce qu'ont voulu dire MM. Kuenen, Steinthal et Goldziher, ils ont gain de cause. D'ailleurs, il ne faut pas une grande science pour faire cette découverte. Une simple lecture du livre des *Juges* suffit.

Il paraît donc que le polythéisme primitif des Hébreux, au point de vue strictement scientifique, doive rejoindre dans le néant le monothéisme primitif des peuples sémitiques.

Bien que cette seconde partie du livre de M. *B.* puisse trouver des contradicteurs, nous ne craignons pas de dire qu'elle présente les mêmes qualités de méthode, d'exposition, de précision et de clarté incomparables qui distinguent le premier essai; nous sommes d'autant plus porté à ne pas ménager nos éloges aux deux premières sections de l'ouvrage, que la troisième nous a beaucoup déçu. Le sous-titre *der Gott Israel's* nous permettait ou nous faisait espérer toute autre chose. M. *B.* nous montre comment le polythéisme sémitique se fond dans une sorte de *monisme*, dans lequel les dieux particuliers sont comme des forces émanant du dieu unique inconnaissable. Et à ce propos, il cite (p. 270) la lettre si intéressante du grammairien Maxime, de la ville numide Madaura, à saint Augustin. Mais au moment où nous croyons qu'il va nous parler du dieu d'Israël, il se dérobe. Et cependant, sa tâche n'était pas finie. Il devait nous prouver que le monothéisme n'est pas non plus primitif en Israël; nous expliquer comment et par quel procès la notion d'un dieu strictement national s'est transformée à travers les siècles en une notion universaliste, en d'autres termes, comment Israël a passé de l'*hénothéisme* au *monothéisme*... S'il ne l'a pas fait, il a eu certainement ses raisons. Cependant, nous ne terminerons pas cette critique sans exprimer l'espoir que M. *B.* voudra bien nous donner bientôt le résultat de ses savantes études sur la *Religion d'Israël*. Il nous a déjà introduits dans le parvis des Gentils et dans celui des Israélites; qu'il fasse plus, et nous conduise maintenant dans le lieu Très Saint. Nous ne risquons point d'errer avec un tel guide.

X. Koenig.

Le Loqmân Berbère, *avec quatre glossaires et une étude sur la légende de Loqmân* par René Basset. — Paris, Ernest Leroux, 1890.

Je n'apprendrai rien aux lecteurs de cette Revue en leur disant que le fecond travail scientifique de M. R. Basset sur les langues berbères l'a posé en maître dans ce domaine particulier de la science. Il a entrepris de difficiles voyages pour parvenir à réunir tous les matériaux qui lui permissent de posséder à fond, autant que possible, les nombreux dialectes berbères parlés actuellement en Afrique. Il a ainsi rendu les plus grands services à la science générale, et à a science française en particulier. L'un de ces résultats, conquis à travers bien des difficultes, est ce Loqmân berbère préparé depuis longtemps avec une persévérance, une sagacité, une conscience et une érudition au-dessus de tout éloge.

Il ne m'appartient pas de juger le fond même de l'ouvrage; mais ce que je sais de la méthode de M. Basset me donne l'assurance qu'il est aussi parfait qu'il peut l'être actuellement. Ceux qui s'intéresseront à l'étude scientifique des dialectes berbères y trouveront tous les avantages qu'ils sont en droit d'attendre de la science de l'auteur. C'est un sujet que je leur abandonne; aussi bien n'y suis-je guère compétent, et même pas du tout, simple profane, comme un grand nombre d'autres. Mais il y a à ce savant livre une preface importante que j'ai lue, que j'ai pu juger et que je déclare apprécier au plus haut point. L'auteur, après quelques détails sur la légende de Loqmân, qu'il a réduite à sa juste valeur, a fait l'historique du recueil de fables qui a ete publié sous le nom de Loqmân. Il a recherché quelle était l'origine de ce recueil, et il a parfaitement démontré, selon moi, que cette origine était grecque et que le prétendu Loqmân n'était qu'un succédané d'Ésope. Il a parfaitement fait voir que ce recueil avait été traduit du grec en arabe.

A quelle époque a été faite cette traduction ? Il n'est pas très facile de déterminer le temps. M. *B.* a pesé les raisons pour et contre et croit que la traduction a été faite par l'intermédiaire du syriaque. Il en poursuit l'origine jusqu'à l'année 1299 de notre ère, époque à laquelle fut écrit le manuscrit de la Bibliothèque nationale. Se fiant trop, je crois, à une note de ce manuscrit et à l'auteur qu'il cite, M. *B.* n'est pas éloigné de croire que le *Barsoum* nommé dans la note du mss. est le même qui fut secrétaire de la princesse Schageret. Le nom est trop commun en Égypte pour qu'on puisse, sur la simple mention du mot, bâtir un système. Les deux Barsoum ont existé ensemble, c'est évident; mais pour prétendre que les deux ne sont qu'un seul et même personnage il faudrait d'autres preuves plus explicites. Quoi qu'il en soit, il demeure acquis que les fables de Loqmân traduites en arabe l'ont été par un chrétien copte. C'est une nouvelle preuve qu'en Egypte le mouvement littéraire et scientifique, si on peut lui donner ce nom, doit être attribué aux Coptes; de même les représentants de la médecine sont ou coptes ou juifs, et voilà comment il se fait que l'arabe ne fut qu'un vêtements d'emprunt mis sur la pensee copte, c'est-à-dire egyptiennes, ou juive.

E. Amélineau.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions. — Nous avons eu récemment une preuve nouvelle de l'intérêt qui s'attache de plus en plus dans les sphères compétentes à l'enseignement de l'histoire des religions et notamment à l'initiative prise à cet égard en France. Un honorable professeur de l'Université de Cornill, à New-York, a entrepris une enquête sur l'organisation de l'enseignement de l'histoire religieuse en Europe. Il est venu à Paris et il a été très frappé de ce qui y a été fait à cet égard. Nous avons appris avec beaucoup de plaisir que le sénat de l'Université de Cornill songe à organiser dans son ressort un enseignement analogue, sinon tout de suite aussi spécialisé, tout au moins appliqué à l'étude générale des religions.

L'idée que l'histoire des religions a sa place marquée dans le haut enseignement qui a la prétention d'être universitaire, c'est-à-dire complet, fait son chemin dans le monde. Il y a quelques mois nous montrions dans un article sur l'Enseignement de l'histoire des religions aux États-Unis et en Europe (t. XX, p. 209 et suiv.) combien de chaires ou de publications nouvelles relèvent de cette conviction de plus en plus générale. Chaque année nous pouvons signaler à nos lecteurs quelque nouvelle institution à l'appui de notre thèse. C'est la meilleure preuve qu'elle n'est pas le produit d'une spéculation factice, mais qu'elle est l'expression d'un besoin généralement ressenti dans tous les foyers de haute culture.

Depuis notre dernière Chronique, la chaire de droit canonique et de droit du moyen âge, vacante à l'Ecole des Chartes par suite du décès de M. Ad. Tardif, a été pourvue d'un titulaire en la personne de M. *Viollet*, bibliothécaire de la Faculté de droit.

D'autre part, notre collaborateur, M. *Amélineau*, maître de conférences à la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes Études, a obtenu de l'Académie des inscriptions et belles-lettres une double récompense, bien justifiée par son infatigable activité scientifique : le prix Bordin pour un mémoire sur la *Géographie de l'Egypte*, sujet mis au concours par l'Académie, et un encoura-

gement de 800 fr. sur le prix Delalande-Guérineau pour son travail sur saint Pakhôme.

L'histoire des religions dans les revues françaises. — Diverses revues françaises ont publié récemment des articles remarquables sur des sujets d'histoire religieuse, qui témoignent à la fois de l'intérêt croissant accordé par le public à ce genre d'études et de la méthode plus sereine, plus impartiale et, pour tout dire plus scientifique, appliquée de nos jours dans la science des religions. Nous signalons particulièrement les suivants :

— 1° *La Migration des Symboles*, par M. le comte *Goblet d'Alviella* (*Revue des Deux Mondes*, du 1er mai, p. 121 à 144). Notre honorable collaborateur, M. Goblet d'Alviella, s'est attaché dans ces dernières années d'une façon toute spéciale à l'étude du symbolisme religieux. Nos lecteurs se rappellent l'article qu'il a publié ici même sur les symboles qui ont influencé la représentation figurée des pierres coniques chez les Sémites (t. XX, p. 135 et suiv.). Reprenant l'étude des symboles religieux à un point de vue plus général, il a exposé dans la *Revue des Deux Mondes* les modes de leur formation et de leur transmission, tels qu'ils ressortent de l'histoire de chaque symbole étudié isolément. Le symbole est une représentation qui vise à rappeler un objet, un être ou une idée abstraite plutôt qu'à les reproduire ; c'est un acte, un rite, ou bien un emblême. M. Goblet d'Alviella a laissé de côté les rites pour ne s'occuper que des emblêmes. Il signale la ressemblance qui existe souvent entre des figures symboliques chez les peuples les plus éloignés. On aurait tort d'en conclure qu'elles aient nécessairement passé des uns aux autres ; il arrive souvent qu'elles ont été conçues isolément en vertu des dispositions naturelles de l'esprit humain. Mais toutes les fois que l'on peut établir des rapports historiques entre deux peuples possédant un même symbole, il faut étudier de quelle façon la transmission a pu s'opérer. Les symboles passent très facilement d'un pays à l'autre, comme objets d'échange et de parure, par l'intermédiaire des marins, des voyageurs et des esclaves. Cette filiation existe même entre des symboles d'aspect différent ou de signification différente. M. Goblet d'Alviella en donne de nombreux exemples; il montre l'attraction exercée par les formes symboliques les unes sur les autres, les combinaisons symboliques produites par le syncrétisme, les altérations résultant de l'inexpérience des artistes, les déformations intentionnelles provoquées par la propagande religieuse. En terminant il évoque la vision d'un état religieux où tous les cultes deviendraient purement symboliques. Puisse ce beau rêve devenir un jour une réalité! L'histoire des religions, enseignée avec cette généreuse largeur d'esprit et cette hauteur de vues religieuses qui distinguent l'auteur, ne peut que contribuer à l'éclosion de cet âge d'or.

— 2° M. *Gaston Boissier*, après s'être illustré par ses études sur la religion romaine, dont les deux volumes sont aujourd'hui devenus classiques, consacre depuis plusieurs années ses cours et ses publications à la littérature latine chrétienne. Il s'attache à nous montrer la substitution de l'Eglise et de la société

chrétiennes au monde païen, dans des *Études d'histoire religieuse* publiées par la *Revue des Deux Mondes* où l'on trouve à la fois le charme exquis d'un style qui sait rendre attrayantes les recherches, même les plus sevères, et la connaissance approfondie d'une littérature peut-être trop abandonnée de nos jours dans le haut enseignement.

Dans un premier article (livraison du 15 janvier), il résume la *Cité de Dieu* de Saint Augustin, écrite après le sac de Rome par Alaric, commencée sous le coup de l'émotion provoquée par ce désastre, pour disculper le christianisme que les païens accusent d'avoir provoqué la ruine de l'empire et de la civilisation, puis développée par l'auteur de 413 à 426 jusqu'à former la plus formidable polémique contre le paganisme reconstitué par les neoplatoniciens, le premier exposé complet, en Occident, de la doctrine chrétienne et de la nouvelle conception du monde. L'article suivant (livraison du 1er mars) a pour objet la question même qui avait porté saint Augustin à entreprendre son grand ouvrage et que l'on a déjà tant de fois discutée : le christianisme est-il responsable de la ruine de l'empire romain ? M. Boissier tente de lui donner une solution impartiale, en analysant les causes qui ont amené la decadence de l'empire. Ces causes existaient-elles dejà avant la grande extension du christianisme aux IIIe et IVe siècles, c'est qu'alors elles ne peuvent pas être imputées au christianisme. Or, telle est la réalité historique : « ainsi l'empire a péri de maladies qui remontaient plus haut que le christianisme ; on peut donc affirmer qu'il n'est pas la cause directe de sa ruine. Mais ce qui n'est pas moins sûr, c'est qu'il a été impuissant à l'arrêter » (p. 84).

M. Boissier se demande enfin, dans le troisième article (livraison du 1er mai) comment l'Église chretienne s'accommoda du triomphe des barbares, lorsqu'il ne fut plus possible de douter plus longtemps de la ruine irrémédiable de la domination romaine. Trois œuvres chrétiennes lui servent à marquer les trois étapes de la transformation rapide qui s'opéra dans les esprits à la suite des catastrophes dans lesquelles Rome avait succombé. Saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*, ne se résigne pas encore a admettre la decheance définitive de Rome. Orose, dans son *Histoire Universelle*, s'efforce de montrer que le temps ou il vit n'est pas aussi malheureux que les esprits chagrins le prétendent, que les barbares valent beaucoup mieux que leur réputation et qu'ils ne tarderont pas a se civiliser. Enfin Salvien, dans le *De Gubernatione Dei* (vers 450), montre que les Romains méritaient leur malheur et que la societe ne peut que gagner à l'arrivée des barbares. Mais il sait bien qu'il aura de la peine à convaincre une partie de ses contemporains.

Il est peut-être téméraire de tirer des conclusions générales de témoignages de ce genre. L'effroi causé par l'invasion des barbares semble avoir beaucoup varié suivant les régions où ils s'établissent et suivant les classes de la population. Pour beaucoup de chrétiens, le principal défaut des barbares était leur hérésie arienne, tandis que pour d'autres leur arrivée fut la délivrance du joug ortho-

doxe. M. Boissier a-t-il suffisamment tenu compte de la décomposition intérieure qui se produisit dans l'Église par suite de son union toujours plus intime avec l'État ? A-t-il le droit d'identifier les sentiments de l'Église entière avec ceux de quelques-uns de ses hommes les plus remarquables ? On pourrait reprendre la discussion à ce point de vue.

— 3° La livraison du 15 juin, enfin, contient un article de M. *Ernest Renan*, sur le *Règne d'Ézéchias*. Comme l'exposition de cette nouvelle période de l'histoire d'Israël n'est pas achevée, nous en reparlerons prochainement lorsque la seconde partie de l'article aura paru.

— 4° Avec le mémoire de M. *Senart*, dans le « Journal asiatique » (février-mars), sur quelques inscriptions et quelques monuments indo-bactriens, notamment un Bouddha émacié provenant des fouilles de Sikri, nous sommes transportés vers ces confins de la civilisation grecque et de la civilisation hindoue, où se posent actuellement devant les investigateurs des questions du plus haut intérêt sur l'influence réciproque exercée par le monde occidental et par l'Inde l'un à l'égard de l'autre. Voici, en résumé, les conclusions de cette étude très délicate. « En ce qui touche l'influence grecque, il faut distinguer entre l'impulsion qu'a pu exercer sur l'Inde le premier contact avec la civilisation grecque, du temps d'Alexandre, des Séleucides et du royaume grec de Bactriane, et l'influence qui se manifeste à Amrâvatî sur l'art et l'imagerie buddhiques. La première n'est pas douteuse ; mais elle paraît être demeurée assez générale, puisqu'aucun monument qui se puisse attribuer à cette période n'a été, jusqu'ici, mis au jour dans le nord-ouest, que les formes de l'architecture ne témoignent d'aucune inspiration classique, que le style des sculptures contemporaines reste bien indigène. La seconde s'accuse et prend corps dans des monuments où personne ne l'a méconnue. Seules sa date et la manière dont elle s'est produite ont besoin d'être précisées.

« Pour la date, la première moitié du IIe siècle paraît marquer le moment où l'imitation a été le plus active, et il n'y a aucune probabilité qu'elle se soit prolongée très longtemps au delà... Bien des indices laissent reconnaître que ce fut l'extension de la puissance des Arsacides au Ier siècle avant notre ère, la constitution locale d'une dynastie iranienne demeurée comme un témoin de leurs succès, puis l'établissement de la dynastie de Kanishka dont toute la culture paraît avoir été empruntée aux exemples de l'Iran, qui ramenèrent dans le nord-ouest de l'Inde ce que les colonies grecques de la région iranienne, loin de la patrie et dans un milieu barbare, avaient, sous une domination bienveillante, conservé des traditions de l'art hellénique. Grâce à l'essor qu'il prit dans cette région vers cette époque et auquel est attaché le nom de Nâgârjuna, ce fut le buddhisme qui bénéficia du talent des nouveaux artistes et qui propagea le style et les formes dont ils se firent les initiateurs » (p. 159 à 162).

M. Senart semble même disposé à attribuer à cette influence iranienne une part dans l'évolution religieuse mahâjâniste qui se rattache à Nâgârjuna.

— 5° Cette même livraison du « Journal asiatique » contient le mémoire lu par M. *James Darmesteter*, à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, sur la *Grande Inscription de Qandahar*, qui sera désormais l'un des documents les plus précieux pour l'histoire de l'empire mogol, notamment de Bâbar, de Humâyûn et d'Akbar. Nous en avons déjà signalé les éléments principaux dans le précédent Dépouillement des Périodiques (t. XXI, p. 248).

— 6° Dans la *Revue archéologique*, c'est un dieu gaulois qui est l'objet de deux articles intéressants par MM. *Ed. Flouest* et *Gaidoz*. Le premier décrit un autel à quatre faces ou, plus exactement, un socle à quatre faces sculptées, de l'époque romaine, trouvé récemment près de Mayence. Sur chaque face on voit un dieu et une déesse. M. Flouest hésite à identifier les personnages du premier couple. La seconde face présente une Victoire offrant une couronne massive et étroite à un Arès (?). Ensuite vient un Mercure, avec une corne d'abondance, versant le contenu d'une patère sur un autel, de l'autre côté duquel se tient la déesse Rosmerta. Le quatrième bas-relief, enfin, présente le dieu au maillet accompagné d'une Diane ; M. Flouest les identifie avec le *Dis Pater*, mentionné par César (*De bello gall.*, VII, 18) « l'héritier médiat, mais direct, de ce dieu supérieur qu'on trouve à la base de toutes les théogonies de source aryenne » (p. 163), et avec la *Magna Mater* asiatique.

M. Gaidoz signale à propos de cette découverte deux monuments analogues conservés au musée de Stuttgart, mais jusqu'à présent inédits. On y trouve également le dieu au maillet. M. Gaidoz montre que cette divinité n'a pas été assimilée partout au même dieu romain ; on songe tantôt à Jupiter, tantôt à Mercure, Hercule ou Silvain. D'après un assez grand nombre de monuments il a été identifié avec Vulcain, sans doute par suite de l'analogie de leurs attributs, le maillet et le marteau. Ce dieu est Taranus, c'est-à-dire Thor ou Donar. Il est fort désirable que M. Gaidoz publie le résultat complet des recherches qu'il fait depuis longtemps sur le dieu au maillet. La méthode rigoureuse de ses investigations sera particulièrement appréciée dans un pareil sujet où il convient plus qu'ailleurs de se défier des hypothèses brillantes et des mirages de l'imagination.

— 7° M. *Georges Lafaye* attire notre attention sur des sujets plus riants dans une charmante étude des *Mélanges d'archéologie et d'histoire* (t. X ; tirage à part), sur l'*Amour incendiaire*. Il s'agit tout simplement d'un médaillon en terre cuite du Musée de Lyon, découvert il y a quelques années dans les fouilles du quartier de Trion et représentant le Châtiment de l'Amour. Mais M. Lafaye a su donner à la notice que lui a inspirée le médaillon une valeur littéraire et une portée historique d'un ordre plus général, qui en font une véritable contribution à l'étude de la mythologie de l'époque impériale. Il nous montre d'abord la série des légendes ou des contes sur le châtiment infligé à Eros par les dieux ou par les hommes, depuis Aristophon jusqu'à Ausone. Le medaillon de Trion représente une scène empruntée à une de ces légendes : Eros est condamné comme incendiaire à être jeté aux bêtes en présence de onze personnages représentant

les autorités ; mais au lieu de bêtes féroces, ce sont des colombes qui vont se jeter sur lui pour lui faire des caresses. M. Lafaye montre de quel intérêt sont certains médaillons analogues pour la reconstitution de l'appareil de la justice romaine, et quels enseignements on peut tirer de celui de Trion, pour la reconstitution des supplices dans l'amphithéâtre ainsi que pour la connaissance des représentations mythologiques si fort goûtées du public à l'époque impériale. « Il est à souhaiter, dit-il, en terminant, que l'on dresse bientôt un catalogue général de ces petits momuments ; il sera d'un grand secours pour expliquer la popularité de la mythologie à l'époque de la décadence, et aussi le tour particulier qu'elle prit. » Oui, certes, mais à la condition que l'auteur du catalogue sache faire parler ses médaillons comme le fait M. Lafaye, et pour cela il faudra qu'il ait, comme notre honorable collaborateur, beaucoup pratiqué l'histoire religieuse de la Grèce et de Rome.

— 8° Nous ne saurions clore cette revue des articles relatifs à l'histoire des religions publiés dans ces derniers mois par nos principaux recueils périodiques, sans mentionner les pages touchantes consacrées par M. *Louis Havet*, dans la *Revue Bleue* du 10 mai, à la mémoire de son père, M. *Ernest Havet*, l'un des maîtres de la science appliquée à l'histoire religieuse dans notre pays. M. Ernest Havet, on le sait, n'a pas seulement marqué un sillon puissant dans les études d'histoire religieuse par ses publications sur le *Christianisme et ses Origines*. Il a consacré, en outre, les dernières années de sa belle vieillesse à introduire dans notre haut enseignement l'étude scientifique du passé religieux de l'humanité. M. Louis Havet montre fort bien que cet enseignement, malgré ses conditions modestes, était le couronnement logique de l'œuvre scientifique de son père :

« Il avait soixante-treize ans, il avait pris sa retraite, et il n'avait plus au Collège de France que le titre de professeur honoraire, quand il accepta d'enseigner dans un autre établissement l'histoire des origines chrétiennes. Cette petite conférence de l'École des Hautes Études, faite devant un nombre d'élèves très restreint, et qui n'occupa que les dernières années de sa vieillesse, de sorte qu'elle n'est qu'un supplément presque insignifiant de sa carrière professorale, pourrait étonner par un semblant de disparate. On pourrait s'imaginer qu'elle jure en quelque sorte avec le reste. Nous sommes si habitués à l'idée des filières étroites ! Nous avons une si riche variété de licences et d'agrégations ! Mais la réalité ne se moule pas sur les en-têtes et les colonnes de nos paperasses. Il n'y a qu'une distinction vraie, celle des hommes qui savent penser et des hommes qui ne pensent pas ; c'est pour ces derniers qu'il a fallu des filières. L'unité d'un enseignement, c'est le cerveau du maître. Mon père ne faisait que reprendre une étude qu'il avait poursuivie longtemps en qualité de professeur d'éloquence latine, l'histoire intellectuelle du monde antique. Et en effet, dans le christianisme, veut-on voir les idées ? Alors la première source du christianisme, la plus importante, la plus abondante, celle qui n'a pu tarir au gré des saisons, c'est sa nappe d'eau souterraine, c'est-à-dire l'état d'esprit où se trouvait le monde sous les

premiers empereurs. Pour connaître cet état d'esprit, les auteurs à lire sont es auteurs païens, contemporains ou au moins voisins de cette époque ; c'est Cicéron, Lucrèce, Philon, Sénèque... Préfère-t-on, dans le christianisme, considérer plutôt l'événement soudain de sa propagation, la conversion des Gentils? Dans ce cas encore, on interrogera toujours Sénèque et les autres, car il ne suffit pas de lire le plus ancien document chrétien, les lettres de saint Paul, il faut avoir une idée juste de ce qu'étaient les peuples à convertir. En tout état de cause, un champ immense se trouve être commun à ces deux domaines : la littérature latine d'une part, et d'autre part l'histoire du christianisme. C'est ce champ commun que mon père avait choisi pour le labeur de sa vie, et qu'il a cultivé au Collège de France dans l'âge mûr, à l'École des Hautes Études sous ses cheveux blancs. »

L'analyse si fine du talent et de l'esprit de M. Ernest Havet, la mesure si juste avec laquelle M. Louis Havet a mêlé, dans cette article, l'appréciation scientifique et la piété filiale, honorent autant le fils que le père.

Publications récentes. — 1° *I. Loeb. Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende* (Paris, Cerf; in-18 de 54 p. ; 1 fr.). — M. Loeb a publié en brochure la conférence qu'il a faite, le 25 janvier 1890, à l'assemblée générale de la Société des Études juives. Il passe en revue quelques-unes des accusations les plus répandues contre les Juifs, — d'avoir le génie inné du commerce, d'être riches et avares, agioteurs et usuriers, malpropres et sujets à toutes sortes de maladies répugnantes, etc. Il n'a pas de peine à montrer qu'elles sont tantôt des exagérations, tantôt encore et le plus souvent des calomnies. Grâce à ses connaissances étendues sur l'histoire des Juifs au moyen âge, il réussit à montrer l'origine de quelques-uns des caractères de ce juif légendaire qu'a forgé l'imagination populaire et que de misérables passions sociales ou sectaires dénoncent de nouveau à l'animadversion de la société chrétienne. Il eût été intéressant de compléter cette étude en exposant les raisons pour lesquelles les Juifs, dans tous les temps, ont suscité de vives animosités chez les peuples d'autres races chez lesquels ils se sont établis. Il ne suffit pas, croyons-nous, d'expliquer ce phénomène par cette seule considération que les étrangers sont un peu partout envisagés par le peuple avec défiance ou comme des êtres dangereux. La véritable cause de l'hostilité que les Juifs ont rencontrée, aussi bien dans l'antiquité païenne que dans la société chrétienne, nous semble être la séparation qu'ils ont toujours maintenue entre eux et les hommes d'autre race ou d'autre religion en vertu de leur Loi. Pour demeurer fidèles à la Loi, ils vivaient autrement que les peuples au milieu desquels ils étaient établis ; ils devaient fuir comme une souillure le contact avec les incirconcis, par conséquent vivre à part, demeurer à l'état de société fermée au milieu de la société générale. Voilà pourquoi ils ont pu vivre pendant des siècles dans le même pays sans se fondre avec les habitants de ce pays et sans cesser, par conséquent, d'être considérés comme des intrus. Cette individualité irréductible, à la fois nationale et religieuse, a fait

leur force et leur grandeur; c'est elle aussi qui leur a attiré tant de haines et de suspicions.

— 2° *James Darmesteter. La légende divine* (Paris, Lemerre; in-8 de IV et 124 p.). — La dernière œuvre de M. James Darmesteter, que l'on a pu qualifier de poème en prose, n'est pas de l'histoire religieuse ;cependant elle en est toute nourrie et, pour avoir pu l'écrire, il faut posséder l'histoire des religions comme bien peu de nos contemporains la possèdent. C'est le produit de l'imagination d'un savant sollicitée par la curiosité d'un philosophe et par le besoin de croire d'un athée. Écrite dans ce style merveilleux dont M. James Darmesteter a le secret, la *Légende divine* nous transporte dans le domaine de la fantaisie la plus audacieuse. Jésus apparaît successivement comme le Christ des mansuétudes, le Christ des vengeances et le Christ des expiations; ensuite se déroule la longue procession des dieux morts du passé, auxquels le Christ lui-même vient se joindre. Mais si les temples sont détruits et la croix brisée, la Bonne Nouvelle est bonne encore et survit dans les Sœurs du Libre Esprit, et la Béatrice invisible qui console le voyant en lui révelant la sainteté de la souffrance, celle qui lui a dit la Légende divine, l'exhorte à adorer l'Esprit et le Verbe. « Ramassez l'âme de tous les dieux », dit-elle en nous quittant, après avoir promis de dire un jour l'Évangile éternel.

Avons-nous partout compris l'auteur? Nous n'en sommes pas assuré. Mais son œuvre est d'une haute originalité; elle captive le lecteur instruit; elle sort des catégories de la littérature ordinaire: c'est un rêve shakespearien.

— 3° *Frédéric Ortoli. Les conciles et synodes dans leurs rapports avec le traditionnisme* (Paris, Maisonneuve; petit in-8 écu de 142 p.). — M. Frédéric Ortoli, connu dans le monde du folklore par des recueils de contes populaires de la Corse, a publié récemment chez Maisonneuve, dans la collection internationale de la « Tradition », un petit volume qui renferme une série de décisions des conciles destinées à combattre les superstitions et pratiques du paganisme persistant chez les populations converties au christianisme. Ce volume est rempli de bonnes intentions, mais l'auteur ne saurait prétendre à avoir traité d'une façon scientifique un sujet tellement vaste qu'il faudrait une érudition de bénédictin pour en venir à bout. M. Ortoli conte agréablement; il n'est pas familiarisé avec l'histoire ecclésiastique. Il appelle Grégoire le Grand le grand Hildebrand (p. IX), confondant Grégoire I[er] (590 à 604) avec Grégoire VII (1073-1085). Il cite comme exemple de divination païenne persistante la prophétesse Thiota qui prophétisait la fin du monde, comme si ce n'était pas là une superstition essentiellement juive et chrétienne. Citant un passage de l'*Octavius*, il l'attribue à l'auteur *Minicius* (*sic*; p. 87). Ces quelques exemples suffiront sans doute à justifier le jugement que nous avons énoncé; il ne serait pas difficile d'en ajouter d'autres.

— 4° *Ulysse Robert. Les signes d'infamie au moyen âge* (Paris, 1889; gr. in-8 de 116 p.). — On ne saurait refuser à M. Ulysse Robert la connaissance minu-

tieuse de l'histoire ecclésiastique du moyen âge. Son livre sur les signes d'infamie que portaient les Juifs, les Sarrasins, les hérétiques, les lépreux, les filles publiques, bref tous ceux qu'un bon chrétien devait s'abstenir de fréquenter, est rempli de détails intéressants, souvent inédits ou tout au moins nouveaux. M. Robert avait publié, il y a déjà plusieurs années, dans la *Revue des Études juives*, une « Étude historique et archéologique sur la roue des Juifs depuis le XIIIe siècle ». Le présent livre en est la revision et le développement. La mention qu'il vient d'obtenir à l'Académie des inscriptions et belles lettres nous fournit l'occasion de réparer la négligence que nous avions commise en ne le signalant pas plus tôt dans cette Revue.

5° *G. Schlumberger. Un empereur byzantin au* X^e *siècle. Nicéphore Phocas* (Paris, Firmin Didot; in-4° de 779 p., ill.). Le moyen âge byzantin a été, jusqu'à présent, moins heureux que le moyen âge occidental auprès des érudits médiévistes. Cela tient, d'une part, à ce qu'il est médiocrement intéressant, d'autre part à la dispersion des sources auxquelles l'historien doit puiser, grecques, arméniennes, coptes, etc. Le nombre de ceux qui sont capables de compulser tous ces documents par eux-mêmes est extrêmement restreint. M. Schlumberger s'est familiarisé avec la société byzantine par de longues et minutieuses études; il a consulté des orientalistes compétents où il le fallait. Le beau livre qu'il vient de publier chez Didot est le fruit de ces recherches prolongées. Il a choisi, pour servir de centre au tableau de la société byzantine de la fin du Xe siècle, l'un des empereurs les plus dignes d'intérêt, le vaillant Nicéphore Phocas. Car M. Schlumberger s'est pris d'affection pour les personnages qu'il étudie, comme il arrive le plus souvent que l'on s'attache aux êtres auxquels on a consacré beaucoup de peine. Les mérites réels d'un empereur comme Nicéphore ne sauraient cependant nous faire oublier la dégénérescence profonde de ce monde byzantin. Nulle part on ne constate d'une façon plus éclatante la deplorable influence d'une religion ou la morale s'est réduite à l'ascétisme, la religion et la philosophie à une dogmatique de sophiste et la science à une érudition dénuée d'esprit scientifique. L'ouvrage de M. Schlumberger est admirablement illustré.

— 6° *E. Doumergue. Essai sur l'histoire du culte réformé principalement au* XVIe *et au* XVIIe *siècle* (Paris, Fischbacher: in-18 de VII et 347 p.; 3 fr. 50). L'ouvrage de M. Doumergue se compose de trois parties : l'œuvre liturgique de Calvin; les transformations du culte réformé depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours (notamment un tableau du culte dans les assemblées du Désert et un tableau du culte tel qu'il est célébré dans les diverses églises réformées contemporaines) et enfin une étude sur les réformes qu'il conviendrait d'établir dans le culte réformé actuellement. L'auteur lui-même donne à entendre qu'il n'a écrit les deux premières parties qu'en vue de la troisième. M. Doumergue, avant d'être professeur d'histoire ecclesiastique à la Faculté de théologie de Montauban, a éte journaliste ecclésiastique. Les œuvres du professeur se res-

sentent des habitudes contractées dans le journalisme ; l'histoire n'est pour lui qu'un arsenal d'arguments en faveur des thèses qui lui tiennent à cœur. Pour un peu il ferait de Calvin un liturgiste passionné, parce qu'il n'a recueilli dans l'œuvre immense du réformateur que les textes ou les faits qui sont favorables à sa thèse. Sous ces réserves nous n'en recommandons pas moins l'ouvrage de M. Doumergue, à ceux qui veulent connaître l'histoire du culte réformé chez les protestants de langue française ou qui désireraient se faire une idée des aspirations liturgiques dont un grand nombre d'entre eux sont aujourd'hui tourmentés.

— 7° P. *Guieysse. Inscription historique de Séti Ier*, 1er fasc. (Paris, Bouillon; in-4° de 26 p.). — En terminant cette revue des publications françaises, nous mentionnerons la traduction et le commentaire de l'inscription gravée sur le grand mur extérieur de la salle hypostyle de Karnak, par notre collaborateur M. Paul Guieysse, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* (Vol. XI; tirage à part). Cette inscription représente les exploits de Séti Ier dans l'expédition qu'il fit, immédiatement après son avènement, contre les nomades pillards de la frontière syrienne et qu'il poussa jusque chez les Khétas. Elle a surtout de l'importance pour l'histoire politique et militaire.

Nouvelles diverses. — 1°. *Congrès des Sociétés savantes.* Le Congrès annuel des Sociétés savantes de Paris et de la province s'est réuni le mardi 27 mai, à la Sorbonne. Il y a en France environ six cents sociétés savantes, dont la moitié à peu près étaient représentées par sept cents délégués. Parmi les communications présentées dans les Sections d'histoire et d'archéologie, il n'y en a guère qui se rapportent à l'histoire religieuse. Les seules que nous ayons remarquées sont : une étude de M. l'abbé *Morel*, de la Société historique de Compiègne, sur le bréviaire de Noyon au XIIIe siècle, différent sur quelques points du bréviaire romain ; — une note de M. *Molard*, de la Société des sciences historiques et naturelles de l'Yonne, sur des noms d'évêques corses jusqu'à présent inconnus, des XIe, XIIe et XIIIe siècles ; — un mémoire de M. *de Gasté*, de Caen, établissant que le père de Malherbe se fit protestant en 1558 et non à la veille de sa mort ; Malherbe ne quitta donc pas la maison paternelle par dépit de la conversion de son père, mais parce que son père voulait en faire un conseiller au présidial, tandis qu'il préférait la carrière militaire.

— 2° *Le Lotus Bleu.* — Plusieurs de nos lecteurs auront reçu, comme nous, le prospectus du *Lotus bleu* qui succède à la *Revue théosophique* comme organe français de la théosophie. Il ne nous promet rien moins que la « connaissance totale » de la Vérité Une qui s'est transmise depuis des milliers de siècles, en Orient, chez les maîtres ésotéristes ; le tout pour 10 francs par an, 12 francs pour l'étranger, à raison de 72 pages de révélation par mois. (S'adresser à M. Bailly, éditeur, 11, rue de la Chaussée-d'Antin). Ce n'est pas cher, d'autant plus que le *Lotus bleu* (ne pas confondre avec le *Lotus* qui n'est pas bleu) nous

promet, non pas des rêves ou des spéculations métaphysiques, mais des révélations qui seront des faits scientifiques établis et prouvés, et que les collaborateurs seront réellement versés dans les questions qu'ils traiteront (*sic*). Ceci à l'adresse des ésotéristes frelatés. Il ne faut pas se tromper d'adresse. La maison n'est pas au coin du quai. Elle n'est pas non plus à Charenton, comme on aurait le droit de le supposer si l'on n'était pas averti.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *W. D. Morrison. The Jews under Roman Rule* (Londres, Fisher Unwin : in-8 de xxx et 426 p. ; t. XXIV de la collection « The story of the Nations »). Le beau volume que M. Morrison vient de publier dans la collection d'histoire universelle éditée par la maison Fisher Unwin, correspond quelque peu à ce que les Allemands appellent « Neutestamentliche Zeitgeschichte. » C'est l'histoire du peuple juif et du judaïsme dans cette période capitale — la seule où l'on puisse parler d'une histoire de la *nation* juive — qui va de la révolte des Macchabées à la destruction de Jérusalem, de 164 av. J.-C. à 135 après J.-C. On ne saurait avoir la prétention de découvrir beaucoup de faits nouveaux dans cette période, déjà si longuement étudiée. Tout le mérite d'un ouvrage comme celui de M. Morrison consiste dans une appréciation juste des événements et dans une mise au point judicieuse des rapports entre les Juifs et leurs contemporains païens. L'auteur nous semble avoir pleinement réussi à cet égard. Son exposition est caractérisée par les trois idées suivantes : le gouvernement romain donne à la Palestine et aux Juifs eux-mêmes la meilleure administration qu'ils aient jamais eue ; les troubles de cette période sont provoqués par des passions religieuses bien plutôt que par les souffrances des populations palestiniennes ; — la population de la Palestine n'était complètement juive de race et d'esprit qu'en Judée ; partout ailleurs elle était melangée, souvent à haute dose, d'éléments syriens et grecs ; — le judaïsme héllénistique, durant cette période, l'emporte de plus en plus par ses richesses et sa culture sur le judaïsme palestinien, mais, quoiqu'il adopte sous le couvert des traditions juives tous les éléments essentiels de la civilisation grecque, il n'en reste pas moins fidèlement attaché à la nationalité juive. Universaliste en doctrine, il demeure particulariste en politique et dans la vie sociale. C'est là ce qui empêche sa propagande, d'ailleurs très active et féconde, d'aboutir à la conquête du monde ; le christianisme universaliste à tous égards y suppleera.

Ces idées nous paraissent en général fort justes. L'ouvrage de M. Morrison se recommande par une exposition claire ; il est complet sans être surchargé de détails. C'est un livre à lire pour ceux qui veulent se faire une représentation d'ensemble du milieu social où se développa le christianisme primitif.

— 2° *Whitley Stokes. Lives of saints from the Book of Lismore* (Oxford, Claren-

don Press; in-4 de cxxx et 411 p.). M. Whitley Stokes a publié dans la collection des *Anecdota Oxoniensia*, d'après un manuscrit du xv[e] siècle connu sous le nom de *Book of Lismore*, le texte irlandais de douze vies de saints, avec traduction anglaise et commentaire très nourri. L'auteur a rendu service non seulement aux celtistes, mais encore à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des traditions et des croyances. Il est le plus souvent fort difficile pour quiconque n'est pas celtiste de se reconnaître dans les travaux qui ont les textes celtiques pour objet. M. Whitley Stokes leur rend la tâche facile par les explications qu'il joint aux textes. Nous signalons particulièrement la fin de l'Introduction où l'auteur a groupé ses observations relatives à la religion et aux superstitions.

— 3° *R. Stuart Poole. Catalogue of coins of the Shahs of Persia in the British Museum* (Londres; in-8 de xcv et 336 p.; XXIV Pl.). Ce catalogue des monnaies persanes depuis le xvi[e] siècle, conservées au Musée britannique, avec la précieuse introduction de M. Stuart Poole, date de l'an 1887. Comme il n'a pas encore été mentionné dans cette revue, il y a intérêt à reproduire ici une partie ce que M. *James Darmesteter* a publié à son sujet dans la *Revue critique* du 28 avril :

« L'étude des inscriptions monétaires permet de suivre sur le métal l'histoire religieuse et politique de la Perse. Avec les Séfévis, le Shiisme monte sur le trône et devient religion d'État : à la formule « Il n'y a point d'autre Dieu qu'Allah et Mahomet est le prophète de Dieu » s'ajoutent les mots : « et Ali est le *vali* (le représentant de Dieu). » Quand l'espace le permet, les noms des douze imams viennent se dérouler alentour. Les rois s'intitulent *Ghulâmi 'Alí* « serviteur d'Ali », *Bendehi Shâhi Vilâyat* « serviteur du roi du pays », Ali étant le vrai roi de Perse; *Kalbi 'Alí, Kalbi âstân, Alî Rizâ* « le chien de garde d'Ali, le chien de garde du sanctuaire d'Ali Riza. » La dynastie afghane, sunnie fervente, supprime le nom d'Ali et des imams et le remplace par celui des khalifes ; leur monnaie est « le monnayage des Quatre Compagnons» (*Sikkai câr yârân*). Nadir Shah, qui renverse les Afghans, au nom du roitelet légitime Thamasp, mais n'ose pas encore s'asseoir sur le trône du Séfévis et graver son nom sur la monnaie royale, en supprime le nom de Thamasp et le remplace par celui de l'imam Riza, le huitième successeur d'Ali, le saint dont le tombeau fait de Meshed la cité sainte de la Perse. Une fois sur le trône, Nadir Shah écarte l'imam sans plus de façon qu'il avait écarte Thamasp : même la profession de foi Alide disparaît de ses monnaies. Elle reparaît avec son petit-fils Shah Rukh. Pendant les luttes entre les Khans, Zenas et Qajars, qui n'osent ni les uns ni les autres prendre le titre royal, l'interrègne recommence au profit des dieux et c'est le Mahdi — le dernier imam, celui qui n'est pas encore venu, — qui recueille, comme avait fait Ali Riza aux débuts de Nadir Shah, l'héritage royal revenu à son maître légitime, faute d'un autre ..... Baber a donc été, tout le temps qu'il régna à Samarkand, vassal du roi de Perse ; et on comprend alors pourquoi le récit des années 914-925 manque dans ses mé-

moires. Mais ce qu'il y a de particulièrement intéressant, c'est de voir le fondateur de la dynastie mogole débuter par le Shiisme et quatre monnaies d'argent venues de Transoxiane nous le montrent en effet shiite déclaré : « Il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah, Mohammed est son prophète, Ali est son représentant. Sultan Baber Behadur. » Les historiens de Baber disent qu'il dut bientôt évacuer la Transoxiane, s'étant rendu impopulaire en adoptant et faisant adopter à ses troupes le costume des Perses Shiites : on voit qu'il y a plus qu'une question de costume : c'était le Shiisme que Baber imposait aux Sunnis fanatiques de Samarkand et Bukhara : tâche impossible où toute sa fortune devait échouer. »

— *Les Gifford Lectures.* L'Université de Glasgow a élu une seconde fois M. *Max Muller* pour faire des conférences sur la théologie naturelle, c'est-à-dire sur les religions en général, pendant une nouvelle période de deux ans. A l'Université de Saint-André, M. Andrew Lang aura pour successeur M. *Edward Caird*, professeur à Glasgow.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *F. S. Krauss. Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven* (Munster, Aschendorff; gr. in-8, de XVI et 176 p.). Cet ouvrage est le premier qui nous soit parvenu d'une nouvelle collection d'histoire religieuse générale. La librairie Aschendorff a entrepris de publier une série de *Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte*. Chaque volume forme un tout indépendant. Le nombre n'en est pas fixé. L'histoire religieuse de l'humanité tout entière figurera dans cette collection, à en juger par la liste des volumes annoncés, mais on ne touchera pas au christianisme ni au judaïsme. On pressent ici une certaine distinction entre la religion révélée et les religions non révélées, la première étant de propos délibéré laissée en dehors de l'enquête. M. de Harlez s'est chargé des religions de la Chine, M. Schneider (professeur à Paderborn), des religions non civilisées en Afrique et en Océanie; M. Grimme (privat-docent à la nouvelle Université catholique de Fribourg, en Suisse) a pris pour sa part l'islam. Déjà un volume a paru avant celui que nous annonçons aujourd'hui : *Der Buddhismus nach alteren Pâli-Werken* (2 m. 75), de M. *E. Hardy*, le professeur de Fribourg-en-Brisgau dont nous avons signalé jadis une leçon d'ouverture sur la science comparée des religions et son rôle dans le cycle des études universitaires. Ce volume ne nous est pas encore parvenu. On annonce enfin comme imminente la publication du volume de M. Wiedemann, professeur à Bonn, sur la religion des anciens Égyptiens.

En ce moment, nous avons sous les yeux le travail consciencieux de M. *F. S. Krauss* sur les croyances populaires et les pratiques religieuses des Slaves méridionaux. M. Krauss n'est pas un inconnu pour quiconque s'occupe d'ethnographie slave et de folklore. Ses deux volumes de *Sagen und Marchen der Sudslaven* (Leipzig. Friedrich), ses *Südslavische Hexensagen*, ses *Sitte und Brauch der Südslaven* (Vienne, Holder), pour ne parler que des plus impor-

tantes de ses contributions à l'histoire religieuse slave, ont été en général très favorablement appréciés. La revue mensuelle qu'il dirige à Vienne, *Am Urquell*, est un recueil d'ethnographie slave très utile. Tous ses antécédents révèlent déjà que M. Krauss est un partisan déterminé de la méthode du folklore dans l'étude des religions slaves. Il a même de gros griefs contre les mythologues qui parlent de *la* religion slave ; il ne les accuse de rien moins que de fabriquer de toutes pièces un système mythologique n'ayant jamais existé autre part que dans leur imagination. Il ne veut pas beaucoup plus de bien aux philologues; malgré la précision apparente de leurs déductions, ils font, eux aussi, du roman.

Hâtons-nous d'ajouter que M. Krauss est un folkloriste sérieux, dont l'activité s'est concentrée depuis plusieurs années sur un champ nettement déterminé, en sorte qu'il le connaît aujourd'hui jusque dans les moindres recoins. Dans un premier chapitre, il réfute la thèse d'après laquelle les anciens Slaves auraient pratiqué un culte solaire et lunaire. Le second chapitre a pour objet les croyances aux esprits et aux puissances qui disposent de la destinée des êtres, croyances qui se retrouvent chez les Slaves méridionaux comme chez tous les peuples de l'antiquité. Le reste de l'ouvrage est consacré à l'étude des esprits des arbres, des malades, de la peste, des dames des bois (Vilen), des sorciers, des géants et des nains, des fétiches dans les sépulcres et auprès des morts, enfin à l'examen des sacrifices et de la divination pratiquée à leur occasion. Un index très complet, indispensable dans des ouvrages de ce genre, permet d'utiliser rapidement la collection considérable des matériaux réunis par M. Krauss.

— 2° *Ad. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e vol. (Fribourg, Mohr ; gr. in-8, de xix et 789 p., avec index ; 17 m.). M. Ad. Harnack vient d'achever la publication de la magistrale Histoire des Dogmes qu'il s'était engagé à rédiger pour la collection des *Theologische Lehrbücher* de Mohr, à Fribourg. Aucune partie de cette remarquable collection n'avait encore aussi complètement rompu avec le type du Lehrbuch que celle-ci. Cette fois, il s'agit incontestablement d'une nouvelle histoire des dogmes de l'Église chrétienne, écrite par l'un des maîtres de l'histoire ecclésiastique en Allemagne à son point de vue individuel, et non plus d'un manuel où serait résumé l'état actuel de la science. La grande publication entreprise par l'éditeur Mohr prend de plus en plus le caractère d'une encyclopédie théologique, où chaque discipline est traitée par un collaborateur d'une compétence spéciale, dans le genre de l'Histoire Universelle publiée par Oncken. Il n'y a pas lieu de le regretter. Aucune œuvre ne fixera mieux pour nos successeurs l'état de la science théologique en Allemagne à la fin du XIXe siècle, avec cette prédominance singulière de la méthode historique qui en constitue le caractère distinctif.

Le troisième volume de M. Harnack fait corps avec le second : ils traitent l'un et l'autre du développement du dogme ecclésiastique dont la genèse a été exposée dans le premier volume. Le second volume a pour objet l'histoire de la doctrine sur l'Homme-Dieu : il est surtout consacré à l'évolution dogmatique dans l'Église d'Orient. Le troisième est consacré au dogme du péché et de la

grâce, aux doctrines relatives aux moyens de salut, c'est-à-dire avant tout à l'évolution théologique au sein de l'Église occidentale, et aux trois résultantes de l'évolution dogmatique chrétienne : le catholicisme romain, l'antitrinitarisme et le socinianisme, enfin le protestantisme. M. Harnack estime — en vertu d'une détermination, à notre sens trop étroite, de la notion du dogme, — qu'il ne saurait plus être question d'histoire des dogmes après la Réformation. La grande figure d'Augustin occupe, comme de juste, la place centrale de ce volume, au moins dans sa première partie. L'auteur étudie le dogme du moyen âge dans les trois périodes de la renaissance carolingienne, d'Anselme et de saint Bernard, et des moines mendiants. Il va de soi que dans une histoire aussi vaste on ne saurait être toujours d'accord avec M. Harnack. Son œuvre, d'une inspiration très chrétienne, choquera beaucoup d'esprits, aussi bien parmi les protestants ou les adversaires du christianisme que parmi les catholiques. Mais il faut lui reconnaître le mérite — très grand chez un érudit de cette trempe — de ne pas s'être noyé dans le détail, d'avoir embrassé son sujet d'un puissant regard d'ensemble et d'avoir écrit ainsi un ouvrage qui fait réfléchir le penseur au moins autant qu'il instruit le lecteur cultivé.

— 3° *H. Diels. Sibyllinische Blatter* (Berlin, Reimer ; in-8o de 158 p. : 2 m. 80) Ce petit volume mérite d'attirer l'attention des historiens de la religion romaine autant que des historiens ecclésiastiques. Il est consacré à l'étude des oracle sibyllins d'origine païenne. L'auteur, pour établir que deux fragments d'oracles, conservés par Phlégon dans son recueil de récits merveilleux, sont des oracles authentiques de la fin du IIIe siècle avant notre ère, et non des apocryphes contemporains de Phlégon, est amené à discuter de nombreuses questions relatives à la forme des écrits sibyllins, à leur propagation, au rituel, à l'histoire du culte chez les Romains. Il témoigne d'une connaissance approfondie des choses sacrées à Rome et procède selon une méthode rigoureusement critique.

— 4° *Tertulliani Opera.* — La publication des OEuvres de Tertullien dans le *Corpus* des écrivains ecclésiastiques latins de Vienne était depuis longtemps attendue. La mort de l'éditeur, M. *Aug. Reifferscheid*, en a retardé l'impression. Son œuvre a été reprise et continuée par M. *Wissova* de Marbourg ; le premier volume de la nouvelle édition vient de paraître à Vienne, chez Tempsky (1 vol. in-8° de xv et 396 p.). Il comprend les traités suivants : *de spectaculis, de idololatria, ad nationes, de testimonio animæ, scorpiace, de oratione, de baptismo, de pudicitia, de jejunio, de animæ.* Il ne semble pas, jusqu'à présent, qu'il y ait des différences notables entre cette édition et celle d'OEhler.

— 5° *G. Uhlhorn. Die christliche Liebesthatigkeit.* III. *Seit der Reformation* (Stuttgard, Gundert ; in-8° de VIII et 520 p.). — M. Uhlhorn a achevé sa grande histoire de la charité chrétienne, la revue bienfaisante de toutes les œuvres créées par les chrétiens pour le soulagement des misères humaines. Quoique l'égoïsme inné au cœur de l'homme ne perde pas ses droits, même dans les œuvres de bienfaisance, puisque trop souvent les fidèles n'ont donné que pour

gagner leur propre salut, on n'en garde pas moins une impression réconfortante de ce commerce prolongé avec tous ceux qui, au cours des siècles, sous mille formes différentes variant avec les besoins des temps et les conditions imposées par les circonstances, ont pratiqué le véritable christianisme pratique. Cela repose l'esprit et le cœur des controverses, des rivalités, des luttes mesquines de sacristie dont l'histoire ecclésiastique offre une si riche collection. Le troisième volume a pour objet la charité chrétienne après la Réforme, tout d'abord refoulée par les préoccupations confessionnelles, mais se relevant bientôt sur une plus large échelle, plus intense, plus variée, plus moralisante et surtout plus désintéressée.

Nouvelles diverses. — 1° La *Zeitschrift für Missionskunde und Religions-Wissenschaft*, à la fois organe de la plus jeune Société des missions allemande, société patronée par le protestantisme libéral, et jusqu'à présent le seul recueil périodique allemand qui ait entrepris de propager la science des religions, commence dans sa dernière livraison une revue des religions professées sur notre globe en dehors du christianisme. La série s'ouvre par la religion de la Chine, sous la signature de M. *Julius Happel*.

— 2° *Deutsche Zeitschrift für Geschichtwissenschaft*. Sous ce titre paraît, depuis le commencement de cette année, à la librairie Mohr, à Fribourg, une nouvelle revue allemande des sciences historiques, destinée à remplacer les *Forschungen zur deutschen Geschichte* supprimées depuis la mort de Waitz, avec un programme plus large et plus ouvert à l'actualité. Elle s'attachera principalement à l'histoire politique du moyen âge et des temps modernes, mais sans se confiner dans l'histoire d'Allemagne. Elle publiera aussi des mémoires sur la méthode et les intérêts généraux de la science historique. Ce qui la distingue tout particulièrement, c'est une bibliographie systématique très complète de l'histoire allemande, une série de notices et de bulletins sur les publications historiques étrangères et une chronique relatant toutes les nouvelles qui touchent à la science historique. Elle paraît en livraisons trimestrielles d'environ 250 pages. Prix de l'abonnement : 18 marks par an.

— 3° *Les Œuvres de Karl Hase*. La librairie Breitkopf et Hartel, à Leipzig, a entrepris la publication des œuvres complètes du vénérable historien qui est mort récemment, rassasié d'années, après avoir été pendant longtemps le doyen des historiens ecclésiastiques. Seuls les manuels (le *Hutterus redivivus*, le manuel bien connu d'histoire ecclésiastique, la Vie de Jésus, etc.) ne seront pas compris dans cette édition d'ensemble. Elle contiendra les œuvres historiques, notamment une grande Histoire de l'Église d'après les cours du professeur, dont seul le premier volume a été publié jusqu'à présent et dont la seconde partie sera imprimée sous la direction de M. *Gustave Krüger*, professeur à Giessen; — l'Histoire de Jésus, les biographies de saints (François d'Assise, Catherine de Sienne, saint Antoine, Boniface), les Nouveaux Prophètes (Jeanne d'Arc, Savonarole, le Royaume des Anabaptistes), etc. Cette partie historique formera

six volumes. Viendront ensuite quatre volumes d'écrits dogmatiques et théologiques, un volume d'œuvres politiques et enfin un volume composé de Souvenirs, de Lettres et d'une biographie. Le prix de chaque tome, composé de deux volumes, est fixé à 10 marks.

— 4° MM. *Hermann* et *Szamatoslki* ont entrepris de publier, avec le concours de plusieurs érudits, tels que MM. *Erich Schmidt* et *Geiger*, une collection de monuments de la littérature latine des XV[e] et XVI[e] siècles, comprenant des œuvres en vers et en prose de l'humanisme et de la Réforme.

SUISSE

M. *Henri Paschoud*, professeur à la Faculté de théologie de Lausanne, a publié, dans cette ville, chez Rouge, la leçon d'ouverture du cours dont il a été récemment chargé. Elle a pour but de faire ressortir le côté social de la religion, ce que l'auteur appelle le caractère socialiste de l'Eglise, par opposition à la conception tout individualiste qui a été propagée dans le canton de Vaud, surtout par Vinet, et qui a donné naissance à plusieurs Églises libres opposées aux Églises nationales. M. Paschoud est un vaillant défenseur des Églises nationales ; il s'efforce de montrer, à la lumière de l'histoire, que l'Église à chaque époque doit être, non pas l'expression de quelques consciences individuelles, mais l'organe de la conscience sociale chrétienne. Nous n'avons pas à discuter ici la thèse elle-même et l'histoire ecclésiastique est un arsenal où socialistes et individualistes peuvent également puiser des armes. Mais M. Paschoud y a puisé, ce qui vaut mieux que des arguments, un esprit généreux et tolérant, la faculté de comprendre même ceux qui ne pensent pas comme lui.

— *L'Histoire ecclésiastique des Églises reformées au royaume de France*. Nous avons signalé récemment à nos lecteurs (t. XX, p. 355) la remarquable introduction de M. Rod. Reuss à l'édition magistrale de cette Histoire par MM. Baum et Cunitz. M. Reuss soutient que ce document, d'une importance capitale comme source de l'histoire du protestantisme en France, a été imprimé à Genève et il est disposé à en attribuer la paternité à Théodore de Bèze, sans oser l'affirmer complètement. M. Théophile Dufour, bibliothécaire à Genève, a communiqué à la Société d'histoire de cette ville deux découvertes faites par lui et qui semblent trancher la question. D'une part, il a trouvé dans les registres du Conseil de Genève divers passages relatifs à une requête du sieur Louis du Rozu, tendant à l'autoriser à faire imprimer l'Histoire ecclésiastique. D'autre part il a trouvé dans la collection Tronchin deux lettres adressées à Théodore de Bèze par un sieur Le Noble, qui obtient de celui-ci une rectification d'un passage de l'Histoire ecclésiastique où il était accusé de trahison. Effectivement un certain nombre d'exemplaires de la première édition ont été modifiés en cet endroit à l'aide d'un carton. Théodore de Bèze était donc considéré dès l'origine comme l'auteur responsable.

— 3° M. *Hugues Oltramare,* professeur à l'Université de Genève, auteur d'un grand Commentaire sur l'Épître de saint Paul aux Romains (1881 et 1882), a rédigé un nouveau *Commentaire sur les Epîtres aux Colossiens, aux Ephésiens et à Philémon,* dans lequel il traite les questions si délicates des rapports réciproques de ces écrits, de leur authenticité, ainsi que tous les problèmes historiques et critiques s'y rattachant. L'ouvrage formera trois volumes de près de 2,000 pages gr. in-8. La souscription, à raison de 6 francs par volume, est ouverte chez Fischbacher, 33, rue de Seine, à Paris.

— 4° Notre collaborateur M. *Édouard Montet,* professeur à l'Université de Genève, a fait cet hiver deux conférences sur la propagande bouddhiste et mohamétane au XIXe siècle. Il a publié les parties essentielles de la seconde dans le journal *Le Protestant* (n^os des 10, 17, 24, 31 mai et 7 juin) sous le titre de: *La Propagande chrétienne et ses adversaires musulmans.* M. Montet s'est efforcé de dégager les causes du succès prodigieux de la propagande mahométane en Afrique et en Asie, et de l'insuccès des missions chrétiennes, partout où l'islamisme s'est établi. Il signale d'abord les progrès sociaux que l'islamisme réalise chez les non civilisés, la civilisation bienfaisante qu'il leur apporte; mais il insiste aussi beaucoup sur le rationalisme et le formalisme de cette religion qui en rendent l'adoption facile et qui établissent autour des nouveaux convertis un réseau de pratiques simples, faciles, peu coûteuses, qui ne tardent pas à se transformer pour le néophyte en habitudes dont il sera dès lors très malaisé de le détacher. Il insiste enfin sur le charme exercé par la langue arabe comme langue sacrée.

M. Montet a mille fois raison d'attirer l'attention sur cette extension énorme du domaine de l'islam. Elle constitue pour l'avenir, non seulement du christianisme, mais de toute notre civilisation, un problème redoutable et d'une importance bien autrement considérable que toutes les misérables questions où se complaisent nos politiciens, pour lesquelles nous nous passionnons tous les jours et qui, demain, seront oubliées.

BELGIQUE

Comte Goblet d'Alviella. Les arbres paradisiaques des Sémites et des Aryas (Bruxelles, Hayez; in-8° ; Extrait des « Bulletins de l'Académie royale de Belgique », t. XIX, n° 5). Quelques jours après la publication, dans la *Revue des Deux Mondes*, de l'article sur la Migration des Symboles que nous avons analysé plus haut, M. le comte Goblet d'Alviella lisait à l'Académie de Belgique une fort curieuse étude sur les Arbres paradisiaques des Sémites et des Aryas, qui constitue une véritable appplication, à un symbole déterminé, des principes exposés dans son article. Il y montre d'abord la fréquence de l'arbre symbolique dans l'iconographie sémitique et sa présence dans les décorations religieuses

des Perses, des Bouddhistes, etc. « Ce qui constitue le caractère essentiel du symbole à travers toutes ses modifications locales, ce n'est pas nécessairement l'identité de l'espèce choisie pour figurer la plante sacrée ; c'est plutôt la reproduction constante de ses accessoires hiératiques — en particulier la présence des deux monstres ou des deux animaux qui se font face aux côtés de l'arbre et qui, souvent, portent une patte sur la tige ou sur une des branches inférieures » (p. 641 et 642). Nous nous demandons toutefois si M. Goblet d'Alviella ne va pas trop loin en rattachant à ce symbole, par dérivation, toutes les scènes où l'arbre est remplacé soit par un autel, soit par une colonne, soit par une croix. En vertu de ce raisonnement, toute médaille où deux êtres vivants sont affrontés des deux côtés d'un objet quelconque peut être ramenée au type primitif de l'arbre sacré chaldéen.

L'auteur montre ensuite avec une grande abondance d'exemples que les Sémites et les Aryas ont connu l'arbre du ciel (l'arbre cosmogonique), l'arbre de vie et l'arbre de la science. « Le premier a pour fruits les corps ignés ou lumineux de l'espace ; le second donne un breuvage qui assure l'éternelle jeunesse ; le troisième communique la prescience et même l'omniscience » (p. 670). M. Goblet n'en conclut pas nécessairement que les peuples se soient successivement emprunté ce symbole. Il montre combien est naturelle l'idée de représenter par un arbre le trait d'union entre la terre et le ciel ou la vie féconde de la nature. Elle a pu naître spontanément chez divers peuples ; puis les combinaisons, les modifications se sont produites par l'action réciproque des symboles. « Chaque race, chaque religion possède un type indépendant qu'elle conserve et développe suivant l'esprit de ses propres traditions, mais en le rapprochant, par les détails et les accessoires qu'elle y ajoute, de l'image équivalente adoptée dans la plastique de ses voisins » (p. 678).

FINLANDE

Les procès de sorcellerie étaient encore très fréquents en Finlande au XVIIe siècle. M. *R. Hertzberg* leur a consacré récemment une étude approfondie, sous le titre de *Vidskepelsen i Finland pá 1600 talet* (Helsingfors, 1889).

ITALIE

La *Rivista di filosofia scientifica* du mois de mars contient un grand article de M. *Baldassare Labanca*, professeur à l'Université de Rome, sur les difficultés anciennes et nouvelles qui entravent l'essor des sciences religieuses en Italie (tirage à part de 47 pages chez Dumolard à Milan). M. Labanca, qui a été appelé de l'Université de Pise, où il enseignait la philosophie morale, à Rome

pour introduire dans la capitale l'enseignement de l'histoire du christianisme, indépendamment de toute confession ecclésiastique, au point de vue tout objectif de la critique moderne, se plaint de l'opposition que cet enseignement rencontre chez les adversaires comme chez les partisans de l'Église et de l'indifférence que témoigne la majorité de la nation à l'égard de l'étude scientifique de la religion. Il signale le développement que ces études ont prises ailleurs, notamment à l'École des Hautes Études, à Paris, et il exprime le vœu que l'Italie comprenne, avant qu'il soit trop tard, combien il lui importe de répandre dans le pays, surtout parmi la jeunesse universitaire, une connaissance sérieuse et vraiment libre de tout ce qui touche à l'histoire religieuse de l'humanité.

Cette thèse a été soutenue par la *Revue de l'histoire des Religions* depuis son origine. Notre sympathie est donc toute acquise aux idées exprimées par M. Labanca. Nous voudrions qu'il indique aussi les moyens pratiques de remédier à l'état de choses actuel. Son plaidoyer aurait ainsi une plus grande efficacité. Depuis la suppression des facultés de théologie en Italie, c'est-à-dire depuis 1873, l'étude scientifique de l'histoire religieuse n'est plus représentée dans les universités italiennes, sinon par un seul professeur à Naples et par l'enseignement provisoire que M. Labanca donne à Rome. Pendant ce temps le Vatican, comprenant mieux les obligations que lui imposent les exigences de l'esprit moderne, a ouvert ses Archives aux savants de toutes les nations et, par l'intelligente initiative de Léon XIII, a créé autour de lui un véritable foyer d'activité scientifique.

AMÉRIQUE

Mythologie babylonienne. La Societé orientale américaine s'est réunie à Boston, le 7 mai dernier. Parmi les nombreux mémoires présentés à cette occasion, nous remarquons celui de M. *Barton*, de l'Université de Harvard, sur l'origine et le caractère de Tiamat, le tehôm biblique, représenté d'une façon symbolique comme un dragon, et celui de M. *Hayes Ward* sur la mythologie babylonienne d'après les données fournies par les œuvres d'art. M. Ward s'est naturellement attaché surtout aux cylindres babyloniens et en particulier à la pierre dite de Sargon. D'après la *Nation*, à laquelle nous empruntons ces détails, la figure que l'on remarque sur cette pierre n'est pas celle d'Isdubar, mais celle du dieu des eaux fertilisantes; cela ressort avec évidence de la comparaison avec d'autres scènes analogues où cette même figure est flanquée d'une représentation d'Isdubar. Ce dieu des eaux fertilisantes est représenté avec des poissons et souvent aussi les eaux découlent de ses épaules ou de son nombril. En général un autre personnage vient vers lui, soit poussé par un serviteur, soit volontairement; c'est, d'après M. Ward, le dieu solaire Samash. La tablette d'Abbou-Habba représenterait la même scène. Le dieu solaire prend alors à son compte les eaux fertilisantes qui découlent de lui en passant à travers

un cercle. Il en résulte que toute la scène se passe au ciel et non dans l'Hadès, comme on l'admet généralement. Sur la tablette d'Abbou-Habba, le dieu se promène sur les eaux célestes, car on distingue parfaitement des étoiles dans le champ.

AFRIQUE

Le concile de Carthage de 1890. Le christianisme ne fait guère de progrès parmi les indigènes du nord de l'Afrique. Mais les immigrants chrétiens deviennent de plus en plus nombreux et les diverses Églises chrétiennes s'empressent de constituer des communautés régulières sous le patronage du gouvernement français qui garantit à toutes une égale protection.

Le cardinal Lavigerie a dû éprouver une joie et une fierté bien légitimes lorsqu'il a posé, le 18 mai, la première pierre de la cathédrale définitive de Carthage, en présence de nombreux prélats qui s'étaient réunis en concile pendant les jours précédents sous sa présidence. Depuis douze cents ans il n'y avait plus eu de concile de quelque importance en Afrique. Celui qui s'est réuni le 15 mai 1890 peut donc être salué comme un véritable événement historique.

D'après le correspondant du journal *Le Temps*, à Tunis, ce concile a pris les décisions suivantes :

1° De faire réimprimer et publier dans toutes les paroisses, les canons de l'ancienne Église d'Afrique, à l'exception de ceux qui se trouvent aujourd'hui en contradiction avec la discipline actuelle de l'Église;

2° De faire réunir, pour être lus et expliqués dans les paroisses, les principaux enseignements de Léon XIII, particulièrement ceux qui concernent la paix entre les peuples chrétiens et l'abolition de l'esclavage.

3° De rendre applicables à la Tunisie les décisions portées par le concile d'Alger de 1873 en vue d'établir une parfaite conformité religieuse entre les deux provinces.

Les sacrifices humains au Dahomey. Nous empruntons également au *Temps* (n° du 21 mai) les quelques détails suivants recueillis de la bouche de M. Bayol, lieutenant-gouverneur des Rivières du Sud, sur les sacrifices humains auxquels il a dû assister pendant sa périlleuse mission auprès du roi de Dahomey :

« M. Bayol nous a raconté l'horreur des sacrifices humains qui eurent lieu pendant son séjour chez le roi Gléglé, On en a pourtant, d'après lui, exagéré l'importance : ce n'est pas par milliers qu'il faut compter les victimes, trop nombreuses déjà, puisque, dans un seul sacrifice, on immola deux séries, l'une de 84 malheureux et l'autre de 43.

« Les tueries ont lieu le jour en plein soleil, ce n'est que la nuit venue que les femmes et les enfants se livrent aux scènes effrayantes de l'égorgement avec

une férocité inouie. Les enfants s'emparent des têtes qu'ils font rouler comme des boules et les enterrent ensuite sous des petits tas de sable où on les laisse.

« Les cadavres sont le lendemain jetés pêle-mêle dans des charniers et deviennent la proie des oiseaux sacrés.

« M. Bayol a été invité à assister à cette boucherie : mais il a fait comprendre combien ce spectacle lui serait insuportable, et il obtint de se faire représenter officiellement par un des fonctionnaires de sa suite. Il ne put se soustraire, cependant, à la visite des cadavres, faite en grande cérémonie. Le sang, dit M. Bayol, était répandu en si grande abondance, que j'en avais jusqu'à la cheville. »

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES [1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. —*Séance du 18 avril 1890* : M. Croiset présente le tome III de l'*Histoire Universelle d'Agrippa d'Aubigné*, publiée pour la Société de l'histoire de France par le baron *de Ruble* (années 1568-1572). — M. Delisle présente l'ouvrage suivant de M. *Noel Valois* : *Raymond Roger, vicomte de Turenne et les papes d'Avignon, d'après un document découvert par M. Camille Rivain.*

Séance du 25 avril : M. *de Mély* étudie la forme de *la croix* portée par les premiers croisés, d'après les vitraux de Suger à Saint-Denis, antérieurs à 1152, d'après les miniatures d'un manuscrit de Berne représentant Frédéric Ier armé en croisé, et d'après les panneaux de la châsse de Charlemagne à Aix-la-Chapelle. — M. *Lecoy de la Marche* lit un mémoire sur un traité du dominicain *Humbert de Romans*, au XIIIe siècle, où nous trouvons de précieux renseignements sur la nature et le contenu de ces prédications, si fécondes en résultats et cependant si mal documentées, par lesquelles des populations entières étaient entraînées à la croisade, ainsi que sur les dispositions populaires à l'égard des croisés, sur la cérémonie de la prise de croix, sur le rôle des prédicateurs dans le recrutement, pendant les combats, etc. (lecture continuée le 2 mai). — M. *René de la Blanchère*, directeur des antiquités et des arts en Tunisie, donne des détails sur les fouilles de Tunisie. Notons ici les travaux de M. Toutain dans le cimetière chrétien de Tabarka : on trouve sur un grand nombre de tombes des mosaïques, notamment des représentations du défunt dans l'attitude de la prière.

Séance du 2 mai : M. *Robert de Lasteyrie* rectifie la lecture d'une inscription mal gravée sur un chapiteau roman de l'église Saint-Julien de Brioude : *Milleartifex scripsit tu periisti ussura.* Le terme « milleartifex » désigne le diable. On voit, en effet, sur le chapiteau un malheureux emporté par deux démons. C'est un usurier ; le diable a marqué dans un grand livre tous les péchés du coupable, afin de pouvoir établir ses droits sur lui au jugement dernier. M. Hauréau signale, à ce propos, une autre légende du moyen âge, d'après laquelle le diable se rendait aux offices avec un grand sac pour recueillir toutes les syllabes omises

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

par les chanoines dans la récitation des litanies. M. de Lasteyrie attire l'attention des archéologues sur les inscriptions et les scènes sculptées des vieux chapiteaux : on y trouve de curieux renseignements sur les croyances populaires du moyen âge. La comparaison des chapiteaux les uns avec les autres permet souvent de reconnaître les scènes obscures ou de déchiffrer les inscriptions informes.

Séance du 9 *mai* : M. *Le Blant* lit un mémoire sur les *Sentences rendues contre les martyrs* dans lequel il recherche la forme des jugements prononcés contre les chrétiens. Avaient-ils le droit de faire appel? Ils l'avaient sans doute théoriquement; mais en fait ils n'en usaient pas, soit parce que l'objet du délit n'était pas contestable, soit parce que les martyrs étaient animés d'un désir ardent de mourir pour leur foi.

M. *Amélineau* fait connaitre un manuscrit copte qui contient — chose extraordinaire — toute une série de pièces réellement historiques. Elles sont relatives à la mission de l'archimandrite Victor, envoyé par Cyrille d'Alexandrie à Constantinople auprès de l'empereur Théodose-le-Jeune pour conduire les négociations avant et pendant le concile d'Ephèse. Cyrille lui envoyait des lettres où se déroulait toute l'histoire secrète des intrigues étonnantes nouées au cours des délibérations. Le manuscrit signalé par M. Amélineau, acquis par la Bibliothèque nationale, est la traduction copte d'un ouvrage grec de ce moine Victor. Il y raconte sa mission, ses démarches auprès de l'empereur, les résolutions de la chancellerie. Comme les résolutions dont le texte nous est connu par d'autres sources sont fidèlement traduites, on est autorisé à admettre l'exactitude de celles que nous trouvons ici pour la première fois. Ce document, qui prendra rang parmi les sources nouvelles de l'histoire ecclésiastique, sera publié par M. Bouriant dans les *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire.*

M. *Héron de Villefosse* complète, d'après un bronze du musée de Newcastle, un fragment d'inscription romaine du musée du Mans. Il s'agit d'une dédicace à *Apollo Anextiomarus.*

Séance du 16 *mai* : M. l'abbé *Duchesne* établit que l'expression « ad solonem fiscalem » qui se trouve à deux reprises dans un document martyrologique africain, ne désigne pas un fonctionnaire, mais un aliment solide, grossier et malsain, fourni par l'administration pour la nourriture des prisonniers.

Parmi les ouvrages présentés nous mentionnons : *Eug. Müntz. Les constructions du pape Urbain V à Montpellier* (1364-1370) *d'apres les archives secretes du Vatican ; — Passiones tres martyrum Africanorum* (extrait des « Analecta Bollandiana ») : — *Jules Perruchon. Histoire des guerres d'Amda Syôn, roi d'Éthiopie.* Ce dernier ouvrage est une utile contribution à l'histoire encore si mal connue de l'Ethiopie; c'est la traduction d'un fragment de chroniques éthiopiennes consacrées aux luttes du roi Amda Syôn, pendant la première moitié du XIV[e] siècle, contre les musulmans du royaume de Zeïla.

Séance du 23 *mai* : M. *Geffroy,* directeur de l'École de Rome, envoie un rap-

port sur les découvertes archéologiques en Italie, sur quelques inscriptions copiées à Aïn-Kebira, en Afrique, par MM. Audollent et Letaille et sur l'inscription de Tixter. M. Audollent a constaté dans une inscription que dès 359 l'église de Tixter, près Sétif, contenait des reliques de saint Pierre, de saint Paul, de saint Cyprien, de la terre de Béthléem, une parcelle de la vraie croix. M. Audollent estime que le récit de l'invention de la Croix par sainte Hélène en 326 est confirmé par sa découverte. M. l'abbé Duchesne proteste contre ces conclusions qui ne témoignent pas, en effet, en faveur de l'esprit critique de leur auteur. L'existence de reliques de la vraie croix dès le milieu du IVe siècle n'était pas inconnue et l'inscription de Tixter ne confirme ou n'infirme en rien le récit de l'invention de la vraie croix.

M. *Héron de Villefosse* communique plusieurs inscriptions découvertes en Syrie par les Pères missionnaires de la Compagnie de Jésus. Nous remarquons une inscription grecque trouvée par le P. Jullien à Deir-Séman, entre Alep et Antioche, incrustée en dés noirs dans la belle mosaïque d'une ancienne chapelle chrétienne. Elle mentionne un périodeute, nommé Jean. M. l'abbé Duchesne explique le sens de cette appellation qui désignait au Ve siècle le chef d'une communauté où il n'y avait pas d'évêque. C'était le plus souvent, comme son nom l'indique, un presbytre du siège épiscopal qui visitait les petites communautés voisines comme délégué de l'évêque. Les inscriptions du genre de celles de Deïr-Séman fournissent de précieux renseignements sur la géographie ecclésiastique du temps. M. Clermont Ganneau signale d'autres mosaïques en divers endroits de la Palestine et de la Syrie où il a remarqué des noms d'évêques ou de dignitaires ecclésiastiques. M. de Vogüé voit dans ces faits la confirmation d'une impression qu'il a éprouvée en Orient; toutes les basiliques chrétiennes des IVe, Ve et VIe siècles, en Orient et en Afrique, ont dû être pavées en mosaïques avec inscriptions.

M. Le Blant montre l'analogie entre les préceptes qui réglaient les rapports des chrétiens avec les païens et ceux dont s'inspiraient les Juifs dans la même société païenne. Il s'appuie sur le XIe livre du *Talmud de Jérusalem,* traduit par M. Schwab.

Parmi les ouvrages présentés nous signalons : *Georges Raynaud. Etude sur le Codex Troano,* et le second volume de l'*Histoire de la littérature grecque* de MM. *Alfred et Maurice Croiset.*

Séance du 30 mai : M. *J. Menant* entretient l'Académie d'une *pierre hittite* dont le moulage a été envoyé par Hamdi-bey à M. Georges Perrot. M. Heuzey est disposé à voir dans cette pierre de forme ovoïde un des nombreux bétyles si généralement répandus partout où régnait l'ancienne religion chaldéenne.

M. le Dr *Vercoutre,* médecin major à Rambervillers, reprend à propos d'un *denier à l'effigie de Cérès,* de l'an 90 avant Jésus-Christ, la théorie qu'il a déjà appliquée à d'autres médailles, d'après laquelle le sujet de la scène représentée est inspiré à l'artiste par le désir de faire, par un jeu de mot, une allusion au

nom du patron de la médaille. Les bœufs représentés sur ce denier seraient les bœufs d'Hercule dérobés par Cacus ou Cæcius. Il y aurait là une allusion au nom de celui qui fit frapper le denier : Lucius Cassius Cæcianus.

Séance du 6 *juin :* M. l'abbé *Duchesne* lit, au nom de M. *F. Robiou*, correspondant de l'Académie, un mémoire sur l'*Avènement de Sargon*. L'auteur s'efforce d'établir d'après les documents bibliques et assyriens, qu'il faut distinguer les deux rois Salmanassar et Sargon, que le second prit Samarie, alors que le premier en avait commencé le siège. M. *Oppert* répond que personne ne peut plus soutenir aujourd'hui l'identification de Salmanassar et de Sargon. Au lieu d'aller chercher des arguments dans le livre de Tobie qui ne saurait passer pour une source historique, il faut s'en rapporter sur ce point à une grande inscription traduite par M. Oppert, qui fixe la mort de Salmanassar au 22 tebet et l'avènement de Sargon à deux mois plus tard. Cette inscription attribue la prise de Samarie à Salmanassar et signale comme autant de défaites plusieurs batailles où les Sargonides prétendaient avoir été victorieux.

M. *J. Menant* propose une explication du nom de la capitale de l'empire hétéen, Kar-Kemis. Kar signifie forteresse et Kemis est le nom du dieu Kamos dont le culte était répandu en Syrie et jusqu'en Asie-Mineure. Un grand nombre de villes assyriennes portent des noms composés de la même façon : Kar-Nabu, Kar-Sim, Kar-Istar. L'idéogramme du dieu Kamos se retrouve à la fois sur le bas-relief de Ptérie comme signe du dieu qui marche à la tête des autres divinités hétéennes, et dans une inscription découverte à Jérablus, sur l'emplacement même où se trouvait autrefois Karkemis.

Seance du 13 *juin :* M. *de Vogüé* lit une lettre dans laquelle M. Bénédite, chargé d'une mission au Sinaï, l'informe qu'il a déjà recueilli plus de mille inscriptions.

M. *Oppert* présente de la part de M. *Strassmayer* le recueil des textes babyloniens conservés au Musée Britannique, relatifs au commencement du règne de Cambyse (529-532 avant Jésus-Christ).

II. Journal asiatique. — *Février-Mars : E. Senart.* Notes d'épigraphie indienne (voir notre chronique). — *Ed. Specht.* Note sur les Yué-Tchi. — *P. Sabbathier.* L'Agnishṭoma d'après le Crautra-Sûtrâ d'Açavalâyana (index de l'article publié dans la précédente livraison). — *James Darmesteter.* La grande inscription de Qandahar (voir Académie des Inscriptions, compte rendu de la séance du 28 février). — *Sylvain Lévi.* Notes sur l'Inde à l'époque d'Alexandre. — *Henri Cordier.* Le colonel sir Henri Yule.

III. Revue archéologique. — *Mars-Avril : Ed. Flouest.* Le dieu gaulois au maillet sur les autels à quatre faces. — L'autel de Mayence (voir notre chronique). — *H. Gaidoz.* Les autels de Stuttgard. — *V. Waille.* Note sur un bas-relief chrétien trouvé à Cherchell. — *C. Mauss.* Note sur une ancienne chapelle contigue à la grand'salle des patriarches et à la rotonde du Saint-Sépulcre à Jérusalem. — *Sal. Reinach.* Chronique d'orient.

IV. Revue historique. — *Mai-Juin : Ch. Molinier.* Compte rendu du Corpus documentorum Inquisitionis hæreticæ pravitatis de P. Fredericq.

V. Mélusine. — *Mai-Juin : G. Doutrepont.* Un chant monorime de la Passion. — *J. Tuchmann.* La fascination (Gens et animaux qui se fascinent eux-mêmes ; moyens d'acquérir le pouvoir de fascination).

VI. Revue des Traditions populaires. — 15 *avril* : *L. Brueyre.* Antiquité de la littérature des nourrices (traduction d'un article du Quarterly Review de 1819). — *R. Bayon.* Amulettes d'Italie. — Mme *Paul Sébillot.* Superstitions de la Nièvre. — *R. Siébel.* Légendes et superstitions préhistoriques (voir 15 mai, article de M. Fougu). — *R. Basset,* Le mythe d'Orion et une fable de Florian. — *J. de la Porterie.* Croyances des paysans landais. = 15 *Mai* : *Hardouin.* Traditions et superstitions siamoises. — *G. Fouju.* Usage du vendredi saint dans la Seine. — *P.S.* Saint Blaise. — *L. Pineau.* Usages et superstitions de mai en Poitou. — *H. Le Carguet.* Traditions et superstitions du cap Sizun. — *B. Sax.* Salomon dans les légendes musulmanes. — *A. Certeux.* Les traditions populaires à l'Exposition. Section russe.

VII. Vie chrétienne. — *Mai* : *F. Næf.* Recherches sur les opinions religieuses des Templiers (voir juin).

VIII. Revue chrétienne. — *Mai* : *E. de Pressensé.* Vinet d'après sa correspondance inédite. La question ecclésiastique (voir, dans la livraison de juin, la suite : La révolution de 1845 dans le canton de Vaud et ses premières conséquences pour l'Église). — *Henri Bois.* L'évangélisation en Angleterre. L'Armée de l'Église.

IX. Revue des deux mondes. — 1er *Mai* : *Goblet d'Alviella.* La migration des symboles. — *Gaston Boissier.* Le christianisme et l'invasion des barbares. III. Le lendemain de l'invasion. — *A. Croiset.* Hérodote et la conception moderne de l'histoire. = 15 *mai* : *George d'Avenel.* La réforme administrative. Les cultes. = 15 *juin* : *Ernest Renan.* Le règne d'Ezéchias.

X. Revue bleue. — 10 *mai* : *Louis Havet.* Ernest Havet, son enseignement et ses écrits. = *24 mai* : *Jean Honcey.* La notion du péché dans la littérature russe.

XI. Journal des savants. — *Mai* : *H. Wallon.* Lettres de Saint Vincent de Paul. — *B. Hauréau.* Chartularium universitatis Parisiensis (suite). — *Le Blant.* Talmud de Jérusalem.

XII. Bibliothèque de l'Ecole des Chartes. — *LI.* 1 *et* 2 : *Julien Havet.* Les origines de Saint-Denis. — *H. Delaborde.* La vraie Chronique du religieux de Saint-Denis.

XIII. Revue des questions historiques. — *Avril.* : *J. Thomas.* La question juive dans l'Église à l'âge apostolique. Après la réunion de Jérusalem. — *Vacandard.* Le divorce de Louis le Jeune. — *Allain.* Les origines du grand schisme (analyse des deux volumes publiés en 1889 par M. Gayet, chapelain de Saint-Louis-les-Français, d'après les documents des Archives du Vatican).

XIV. Révolution française. — *Avril : Th. Lemas.* Ignace de Cazeneuve, évêque et conventionnel (voir, *mai*).

XV. Bulletin de l'Histoire du Protestantisme français. — *Avril : Jules Bonnet.* Les premières persécutions à la cour de Ferrare (1536). — *Abel Lefranc.* Ulrich de Hutten à Paris (1517). — *D. Benoit* et *C. Ribard.* A la Tour de Constance. — *N. Weiss.* Le culte du désert aux Vans en 1734. = *Mai : N. Weiss.* Le réformateur Aimé Meigret, le martyr Etienne de la Forge et Jean Kléberg, dit le bon Allemand.

XVI. Revue scientifique. — 10 *mai : Tamburini.* Les hallucinations motrices. = 24 *mai : J. Macdonald.* Coutumes et croyances des tribus de l'Afrique australe.

XVII. Bulletin de Correspondance hellénique. — *Mars-Avril : M. Holleaux.* Fouilles au temple d'Apollon Ptoos. Inscriptions. — *G. Radet.* Inscriptions de la région du Méandre. — *G. Fougères.* Fouilles de Mantinée. — *P. Foucart.* Inscriptions de la Carie. — *E. Pottier.* Fragments de sarcophages en terre cuite trouvés à Clazomène.

XVIII. Muséon. — *Juin : C. Massaroli.* Grande inscription de Nabuchodonosor. — *de Charencey.* Prières en langue Mam. — *J. P. Martin.* Le texte parisien de la Vulgate latine. — *A. von Hoonacker.* Néhémie et Esdras. Une nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la restauration. — *Ph. Colinet.* Les principes de l'exégèse védique d'après MM. R. Pischel et K. Geldner.

XIX. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *X.* 1 *et* 2 : *Louis Guérard.* Les lettres de Grégoire II à Léon l'Isaurien. — *G. Lafaye.* L'amour incendiaire. — *P. Batiffol.* Chartes byzantines inédites de la Grande Grèce. — *L. Auvray.* Note sur un traité des requêtes en cour de Rome au XIII[e] siècle. — *Max Collignon.* Marsyas. — *L. Duchesne.* Les régions de Rome au moyen âge,

XX. Revue celtique. — *XI* 1 *et* 2 : *L. Duchesne.* La vie de St. Malo. — *H. de la Villemarqué.* Anciens Noëls bretons. — *J. Loth.* Les anciennes litanies des saints en Bretagne. — *E. Ernault.* Versions bretonnes de la parabole de l'Enfant prodigue.

XXI. Academy. — 19 *avril* : *G. Buhler.* New Jaina inscriptions of Mathura (annonce des importantes découvertes opérées par M. Fuhrer dans les fouilles du temple de S'vetâmbara sous le Kankâlî Tìlâ). — *A. H. Sayce.* Letter from Egypt, (diverses communications intéressantes, notamment la confirmation de la lecture Urusalim = Jérusalem sur une des tablettes de Tell-el-Amarna, du XV[e] siècle avant Jésus-Christ ; c'était alors un lieu de garnison des troupes égyptiennes). = 26 *avril* : *R. Brown.* Etruscan and Libyan divinity-names. = 31 *mai* : *C. B.* Jensen's cosmology of the Babylonians. = 7 *juin* : *Max Müller.* Discovery of the sixth Brâhmana of the Sâmaveda. — *W. S.* An inscribed Gaulish menhir (c'est un linga ou phallus). = 14 *juin* : The Imitatio Christi (le codex Paulanus. du monastère de Saint-Paul en Carinthie, n'est pas du XIV[e] siècle). — *A. Cook.* The masts and yards of a ship and the sign of the cross.

XXII. National Review. — *Juin* : *K. Blind*. M. Gladstone and the Greek Pantheon.

XXIII. Contemporary Review. — *Juin* : *E. Caird*. The theology and ethics of Dante. — *H. R. Haweis*. The broad church.

XXIV. English historical Review. — *Avril* : *Sanday*. Bishop Lightfoot as an historian. — *E. Hardy*. The provincial concilia from Augustus to Diocletion. — *J. B. Bury*. The relationship of the patriarch Photius to the empress Theodora. — *Ch. V. Langlois*. The comparative history of England and France during the middle ages.

XXV. Folk-Lore. — *Juin* : *J. G. Frazer*. Some popular superstitions of the ancients. — *C. Haddon*. Legends from Torres straits (2[e] art.). — *A. Nutt*. Celtic myth and saga.

XXVI. Indian Antiquary. — *Novembre* : *Temple*. Coins of the modern native chiefs of the Panjab. — *Kielhorn*. Three inscriptions from Udaypur in Gwalior. — *Sastri*. Folklore in southern India. = *Février* : *Dikshit*. The original Surga-Siddhanta.

XXVII. Asiatic Quarterly Review. — *Avril* : *W. Laurie*. The temple of Jagannath.

XXVIII. Westminster Review. — *Avril* : *Lloyd*. The religion of the Semites.

XXIX. Dublin Review. — *Avril* : *Morris*. Jesuits and seculars in the reign of Elizabeth. — *Colinet*. Recent works on primitive Buddhism. — *Gasquet*. The early history of the mass. — *Richards*. The typical character of the Covenant sacrifice.

XXX. Quarterly Review. — N° 340 : Buddhism. — The Viking age.

XXXI. Journal of American folklore. — *II*. 8 : First annual meeting of the American folklore Society. — *D. Brinton*. Folklore of the bones. — *W. Newell*. Additional collection essential to a correct theory in folklore and mythology. — *H. Lea*. The endemonidas of Queretaro. — *Stewart Culin*. Chinese secret societies in the United States. — *J. Mooney*. Cherokee theory and practice of medicine. — *Fanny Bergen*. Some Saliva charms. — *H. Philips*. Primitive man in modern beliefs.

XXXII. Theologische Studien und Kritiken. — *1890*. *N° 3* : *Jacoby*. Die praktische Theologie in der alten Kirche. — *Usteri*. Exegetische und historisch-kritische Bemerkungen zum Gespräch Jesu mit Nikodemus. — *Weiss*. Die Verteidigung Jesu gegen den Vorwurf des Bündnisses mit Beelzebul. — *Düsterdieck*. Sprachliches zu der lutherischen Erklärung der vierten Bitte. — *Köstlin* Luther's Schreiben an Bugenhagen vom Jahre 1520 und seine Echtheit.

XXXIII. Beweis des Glaubens. — *Avril* : *Borchert*. Die Unerfindbarkeit des Lebenbildes Jesu. — *Hohne*. Judas Ischarioth. — *Naumann*. Die Uroffenbarung nach biblischer Lehre und nach heidnischer Irrlehre.

XXXIV. Jahrbücher f. protestantische Theologie. — *XVI*. 2 :

Lipsius Zur Erinnerung an Karl von Hase. — *Moosherr.* Die Versöhnungslehre des Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino. — *Katzer.* Kant's Lehre von der Kirche. — *Iselin.* Audios und die Audianer. — *Mikelian.* Ein Hirtenbrief des armenischen Katholikos und Patriarches Makar.

XXXV. Zeitschrift f. Missionskunde u. Religionswissenschaft. — *V.* 2 : *Scipio.* Die religiöse Entwicklung Indiens. — *Furrer.* Die Bildersprache in den drei ersten Evangelien.

XXXVI. Evangelisches Missionsmagazin. — *Mai* : *Flad.* Religiöse Vorsteilungen der Dual'a (Cameroun). — *P. Wurm.* Die Entstehung der verschiedenen Missionsgesellschaften und ihre eigentumlichen Merkmale (fin). = *Juin* : *J. Vahl.* Die dänische Missionsthatigkeit in den zwei letzten Jahrzehnten.

XXXVII. Deutsche Rundschau. — *Mai* : *H. Grimm.* Homer's Ilias (livres II et III). — *Brugsch.* Joseph in Aegypten.

XXXVIII. Gegenwart. — N° 15 : *Justinus.* Sagenbildung von heute.

XXXIX. Preussische Jahrbücher. — *Avril* : Die Darstellung des heiligen in der Kunst.

XL. Katholik, — *Avril* : Das heilige Osterfest. — Der antiochenische Episkopat des h. Petrus und die Feste Cathedræ Petri. (voir n° suiv.) — Gedanken ueber Einheit der kirchlichen Disciplin. — Land und Leute der Barabra in Nubiën. =*Mai* : Marienverehrung im neuhochdeutschen Liede.

XLI. Magazin f. d. Wissenschaft d. Judentums. — *XVII.* 1 : *Zimmel.* Zur Geschichte der Exegese ueber Genesis XLIX. 10. — *Baer.* Leben und Wirken des Tannaiten Chya. — *Berliner.* Die Nagidwürde. — *Stern.* Zur Geschichte der deutschen Juden von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang des XII Jhs. — *Hoffmann.* Priester und Leviten (à propos d'un ouvrage de M. Vogelstein).

XLII. Neue Jahrb. f. Philologie u. Pädagogik. — 1890, N° 1 : *Krauth.* Das Skythenland nach Herodot. — *E. Schulze.* Zur Odyssee. — *Ludwich.* Baubo und Demeter. = N° 3. *Meuss.* Die Vorstellung vom Dasein nach dem Tode bei den attischen Rednern.

XLIII. Sitzungsb. d. k. baierischen Akademie d. Wissenschaften. (*Philos., phil., hist. Kl.*). — 1890, N° 1 : *Friedrich.* Zur Entstehung des Liber Diurnus.

XLIV. Gœttingische gelehrte Anzeigen. — N° 9 : *Maas.* Kyrene, eine altgriechische Göttin (sur l'ouvrage de M. Studniczka).

XLV. Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft. — *III.* 1 : *Ritter.* Wilhelm von Oranien und die Genter Pacification (1576). — *Fischer.* Der Zeitpunkt der ersten austrasischen Synode.

XLVI. Historisches Jahrb. d. Görresgesellschaft. — *XI.* 2 : *Zimmerman.* Zur Charakteristik Cromwells. — *Glasschröder.* Zur Quellenkunde der Pabstgeschichte des XIV[e] Jhs.

XLVII. Historische Zeitschrift. — 1890, N° 2 : *Von Sybel.* Julius

Weizsäcker. — *Weizsäcker*. Der Versuch eines Nationalconcils in Speier (1524). — *Wasschersleben*. Ueber das Vaterland der falschen Decretalen. = N° 3 : *Mommsen*. Der Religionsfrevel nach römischen Recht.

XLVIII. Globus. — N° 14 : *Beguelin*. Religiose Volksgebrauche der Mongolen. = N° 17 : *Von Stenin*. Ueber den Geisterglauben in Russland (voir n° 18).

XLIX Ausland. — N° 13 : *Asmussen*. Die Senussi. = N° 14 : *Jacobsen*. Die Geheimbünde der Küstenbewohner Nordamerikas (voir n° 15). — *Hærnes*. Die vorgeschichtlichen Einflüsse des Orients auf Mitteleuropa. = N° 17 : *Krauss*. Die Quälgeister bei den Sudslaven. = N. 18 : *Jacobsen*. Bella-Coolasagen. = N° 19 : *Von Beguelin*. Ueber den mongolischen Gottesdienst.

L. Œsterreichische Monatsschrift f. d. Orient. — N° 1 : *Goldziher*. Die symbolische Rose in den nordafrikanischen religiösen Orden. = N° 3 : *Feigl*. Feueranbeter oder Monotheisten?

LI. Theologische Studien. — *VIII*. 1 : *Daubanton*. Prof. Wopko Koopmans. Eene kleine bydrage tot de geschiedenis van Nederland's godgeleerden. — *Gunning*. Rosj-Hasjana. — *Van Leeuwen*. Zelotisme naar de beschryving van Paulus. — *Van der Heydt*. Niederlandische Psalmdichtung im XVI[e] Jhr. — *Baljon*. De brief aan Titus en de brief aan Philemon.

LII. Theologisch Tydschrift. — *Mai* : *J. C. Matthes*. Oorsprong en gevolgen der zonde volgens het O. T. — *A. Bruining*. De maatstaf van het zedelyk oordeel (à propos des publications de MM. Rauwenhoff et de Bussy).

LIII. Mnemosyne. — *II* : *Valeton*. De modis auspicandi Romanorum (2[e] art.).

LIV. Bullettino d. comm. archeologica com. di Roma. — *Février-Mars* : *Cantarelli*. La serie dei vicarii urbis Romæ. — *von Duhn*. La Venere dell' Esquilino.

LV. Nuova Antologia. — 16 *avril* : *Guidi*. La chiesa abissina e la chiesa russa. — 16 *Mai* : *Mariano*. Costantino Magno e la chiesa cristiana.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS.

J. Ehni. Der vedische Mythus des Yama verglichen mit den analogen Typen der persischen, griechischen und germanischen Mythologie. — Strasbourg. Trubner; 5 m.

Ed. Sachau et *H. Ethé.* Catalogue of the Persian, Turkish, Hindûstânî and Pushtu manuscripts in the Bodleian Library. — I. The Persian manuscripts. — Oxford. Clarendon Press.

J. Baissac. Les grands jours de la sorcellerie. — Paris. Klincksieck; 10 fr.

R. Mariano. Buddismo e cristianesimo : studio di religione comparata. — Naples: typ. de l'Université: in-8 de x et 97 p.

CHRISTIANISME.

Theologischer Jahresbericht, t. IX (année 1889). — 1[er] fasc. Exégèse, par MM. Siegfried et Holtzmann. — Brunswick. Schwetschke; in-8 de 128 p.; 4 m.

A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3[e] et dernier volume. — Fribourg. Mohr; in-8 de xxiv et 789 p.; 17 m.

J. Hergenroether. Conciliengeschichte, t. IX (2[e] volume de la continuation de l'histoire des conciles de Hefele). — Fribourg. Herder; in-8 de viii et 972 p.; 10 m.

W. Lefroy. The christian ministry : its origin, constitution, nature and work. A contribution to pastoral theology (Donellan Lectures). — Londres. Hodder; in-8 de 578 p.: 14 sh.

Barbier de Montault. Traité d'iconographie chrétienne. — Paris. Vivès; in-4 de 404 p.

D. H. Greer. The historical Christ, the moral power of history (Bedell Lectures). — New-York. Dutton; in-16 de 94 p.; 1 d.

A Rosenzweig. Jerusalem und Cæsarea. Ein historischer Essay mit bes. Rücksicht auf die Bedeutung Cæsarea's für Judenthum und Christenthum. — Berlin. Mayer et Müller; in-8 de 31 p.; 60 pf.

L. Atzberger. Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Test, mit bes. Rücksicht der jüdischen Eschatologie im Zeitalter J.C. — Fribourg. Herder; in-8 de xv et 383 p.: 5 m.

J. Gall. The synagogue, not the temple, the germ and model of the christian church. — Londres. Simpkin ; in-8 de 370 p. ; 5 sh.

D. Völter Die Komposition der paulinischen Hauptbriefe. I. Der Römer-und. Galaterbrief. — Tubingue ; Heckenhauer ; in-8 de III et 175 p ; 2 m. 40.

H. K. Delff. Das vierte Evangelium, ein authentischer Bericht ueber Jesus von Nazareth, wiederhergestellt, uebersetzt und erklärt. — Husum. Delff ; in-8 de XVI et 94 p. ; 2 m.

Saint-Athanase. Vie de saint-Antoine, édition avec notes par A. F. Maunoury. — Paris. Delagrave ; in-12 de 88 p.

A. Verger. Vie de Saint-Antoine le Grand, patriarche des cénobites. — Tours. Mame ; in-8 de XII et 416 p.

Lactantii opera omnia, édition *S. Brandt* et *G. Laubmann.* I. Divinæ Institutiones. — Vienne. Tempsky (t. XIX du Corp. script. eccl. latin.) ; in-8 de CXVIII et 761 p. ; 25 m.

C. Nisard. Le poète Fortunat. — Paris. Gauthier-Villars ; in-16 de XII et 216 p.

C. Cracau. Die Liturgie des heil. J. Chrysostomus mit Uebersetzung und Kommentar. — Gütersloh. Bertelsmann ; in-8 de IV et 140 p. ; 2 m. 80.

J. E. Wulf. S. Willehad, Apostel der Sachsen und Friesen an der deutschen Seeküste und erster Bischof von Bremen. — Breslau. Müller et Seiffert ; in-8 de XIV et 100 p., 80 pf.

Annales ordinis Cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429 auctore *C. Le Couteulx.* Vol. VI (1358-1395). — Monstrolu ; in-4 de 568 p. ; 25 fr.

G. Hofmeister. Bernhard von Clairvaux. — Berlin, Gaertner ; in-4 de 28 p., 1 m.

B. Hauréau. Des poèmes latins attribués à saint Bernard. — Paris, Klincksieck ; in-8 de 102 p.

R. Rohricht. Kleine Studien zur Geschichte der Kreuzzüge. — Berlin, Gaertner ; 1 m.

Alberti Magni Ratisbonensis episcopi Opera omnia, ex ed. Lugdunensi religiose castigata cura *A. Borgnet*, t. I. — Paris, Vivès ; in-8 de LXXIV et 826 p. à 2 col.

M. Fournier. L'Église et le droit romain au XIIIe siècle, à propos de l'interprétation de la bulle « Super Speculam » d'Honorius III qui interdit l'enseignement du droit romain à Paris. — Paris, Larose ; in-8 de 44 p.

E. Fiebiger. Ueber die Selbstverleugnung bei den Hauptvertretern der deutschen Mystik des Mittelalters. — Leipzig, Fock ; in-4 de 46 p. ; 1 m. 20.

G. Lechler. Joh. Hus, ein Lebensbild aus der Vorgeschichte der Reformation. — Halle. Niemeyer ; in-8 de VII et 146 p. ; 1 m. 20.

J. Döllinger. Luther. Eine Skizze. — Fribourg, Herder ; in-8 de 63 p. ; 40 pf.

J. Rebbert. Ignatius von Loyola und Martin Luther. — Paderborn ; impr. de St-Boniface ; in-12 de 64 p. ; 20 pf.

Bugenhagen's Briefwechsel, éd. O. Vogt. Nachträge. — Stettin. Saunier; in-8 de 18 p.

A. von Druffel. Kaiser Karel V und die römische Curie (1544-1546), 4e partie : Von der Eröffnung des Trienter Concils bis zur Begegnung des Kaisers mit dem hessischen Landgrafen in Speier (Extrait des Mém. de l'Ac. des Sciences de Bavière). — Munich. Franz ; in-4 de 98 p.; 3 m. 30.

J. Calvini Opera, edd. Baum, Cunitz et Reuss, t. XLII (Corpus Reformatorum vol. LXX). — Brunswick, Schwetschke; in-4 de 600 col.; 12 m.

P. Lagleize. Un maître de la vie spirituelle à la fin du XVIIIe siècle. Vie et Lettres spirituelles de messire Jean de la Roque, vicaire général d'Auch. — Langres, Rallet- Bideaud; in-18 de x et 363 p.

J. Schneider. Geschichte der evangelischen Kirche d. Elsass in der Zeit der französischen Revolution (1789-1802). — Strasbourg, Schmidt; in-8 de III et 397 p., 5 m.

E. Doumergue. Essai sur l'histoire du culte réformé principalement au XVIe et au XIXe siècles. — Paris, Fischbacher; in-12, 3 fr. 50.

JUDAÏSME ET ISLAMISME.

A. Zahn. Das Deuteronomium. Eine Schutzschrift wider modern-kritisches Unwesen. — Gütersloh. Bertelsmann ; in-8 de VIII et 122 p.; 1 m. 60.

G. F. Dalman. Jesaja LIII, das Prophetenwort vom Sühnleiden des Heilmittlers mit besonderer Berücksichtigung der synagogalen Litteratur erörtert. — Leipzig. Faber ; in-8 de IV et 56 p.; 1 m.

A. Loisy. Histoire du canon de l'Ancien Testament. Leçons d'écriture sainte professées à l'Ecole supérieure de théologie de Paris pendant l'année 1889-1890. — Tours. Mame ; in-8 de 263 p.

M. Vernes. Les résultats de l'exégèse biblique. — Paris. Leroux; in-18 de VIII et 235 p.

J. S. Spiegler. Geschichte der Philosophie des Judenthums. — Leipzig. Friedrich; in-8 de XIII et 369 p.; 8 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

R. Schubert. Herodot's Darstellung der Cyrussage. — Breslau, Koebner ; 2 m. 40.

W. Henzen. Träume in der altnordischen Sagalitteratur. — 2 m.

E. Loch. De titulis græcis sepulcralibus. — Leipzig. Fock; 1 m. 40.

A. Conze. Die attischen Grabreliefs, 1e liv. — Berlin, Spemann; 60 m.

Is. van Dyk. Het conflict tusschen Socrates en zyn volk. — Groningue. Noordhoff; in-8 de II et 83 p.

Ch. Diehl. Excursions archéologiques en Grèce. — Paris. Colin; in-18, 4 fr.

RELIGIONS DE L'ASIE

W. Rhys Davids. The questions of king Milinda. (T. XXXV des Sacred Books of the East). — Oxford. Clarendon Press.

H. Oldenberg. Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde; 2e éd. — Brunswick, Schwetschke; in-8 de XII et 420 p.; 9 m.

FOLK LORE

G. Pitré. Curiosità popolari tradizionali. Vol. VIII. Tradizioni ed usi nella penisola Sorrentina. — Turin. Lœscher, 5 fr.

Th. Trede. Das Heidenthum in der römischen Kirche. Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süditaliens. — Gotha. Perthes; 2 voll.; 10 m.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT ET UNIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Chroniques, par M. *Jean Réville.*

Enseignement de l'histoire des religions, p. 232, 332, 348, 350.

Nécrologie : F. Delaunay, p. 126 ; Lightfoot, 128 ; Döllinger, 132 ; F. Delitzsch, 244 ; Ernest Havet, 337.

Histoire générale des religions : Musée Guimet, p. 122 ; Laistner, Mythengeschichte, 241 ; Sanchez Calvo, Maravilloso positivo, 246 ; Goblet d'Alviella, Migration des symboles, 133, et Arbres paradisiaques, 349 ; J. Darmesteter, Légende divine, 339.

Christianisme, Généralités : Theologischer Jahresbericht, p. 129 ; W. Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 130 ; Nestle, De sancta cruce, 131 ; Catalogue des mss. d'hagiographie, 234 ; Harnack, Dogmengeschichte, 345 ; Uhlhorn, Christliche Liebesthätigkeit, 346.

Christianisme ancien : Koetschau, Origenes gegen Celsus, p. 130 ; Gregory, N. T. græce, 243 ; Boissier, Etudes d'histoire religieuse, 333 ; Amélineau, Histoire de Schnoudi, 123.

Christianisme du moyen âge : Stokes, Ireland and the Anglo-Norman Church, p. 127 ; Döllinger, Sectengeschichte des M. A., 131 ; Kretschmer, Die physische Erdkunde ; 131 ; Auvray, Registres de Grégoire IX, 234 ; Bonet-Maury, De opera scholastica fratrum vitæ communis, 234 ; U. Robert, Signes d'infamie au M. A., 339 ; Schlumberger, Nicéphore Phocas, 340 ; Stokes, Lives of saints, 342.

Histoire de la Réformation : Hessels, Ecclesiæ Londino Batavæ archivum, p. 127 ; Gaudard, La sainte Cène d'après Zwingle, 235 ; Gasquet, Henry VIII and the English Monasteries, 240 ; Gottlob, Camera apostolica, 244 ; Bibliotheca Belgica, 245 ; Histoire eccl. des églises réformées, 348.

Christianisme moderne : Vogel, Goethe's Religion, p. 131 ; Monita secreta, 245 ; Doumergue, Culte réformé, 340 ; Concile de Carthage, 352.

Judaïsme : Moses, Nadab et Abihu, p. 242 ; Loeb, Le juif de la légende, 338 ; Morrison, Jews under Roman rule, 342.

Islamisme : Stuart Poole, Coins of Persia, p. 343 ; E. Montet, La propagande chrétienne et ses adversaires musulmans, 349.

Religions de la Grèce et de Rome : Hogarth, Devia Cypria, p. 127 ; Aust, De ædibus sacris, 243 ; Lafaye, Amour incendiaire, 336 ; Diels, Sibyllinische Blatter, 346.

Religions de l'Asie : Pischel et Geldner, Vedische Studien, p. 123 ; Purcell, A suburb of Yedo, 127 ; Le T'oung pao, 133 ; de Milloué, Religions de l'Inde, 233 ; Senart, Monuments indo-bactriens, 335.

Mazdéisme : Pizzi, L'epopea persiana, p. 245.

Religion de l'Egypte : Guieysse, Seti Ier, p. 341.

Religion des Assyro-Babyloniens : Jensen, Kosmologie der B., p. 241 ; Ward, 351.

Religion gauloise : Flouest et Gaidoz, Le dieu au maillet, p. 336.

Religions des peuples non civilisés : Lumholtz, Among cannibals, p. 127 ; Hickson, North Celebes, 240 ; Sacrifices humains au Dahomey, 352.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-DEUXIÈME

ANGERS, IMP. BURDIN ET C[ie], RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

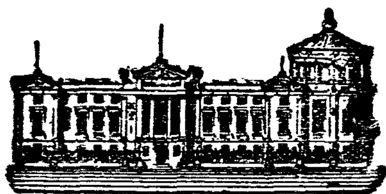
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

ONZIEME ANNÉE

TOME VINGT-DEUXIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1890

ÉTUDES SUR LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

LA VALEUR DU TÉMOIGNAGE D'IGNACE D'ANTIOCHE

Les épîtres qui nous sont parvenues sous le nom d'Ignace d'Antioche défrayent depuis trois siècles les controverses des historiens du christianisme primitif. On a dépensé à leur sujet autant d'érudition qu'autour des plus remarquables chefs-d'œuvre de l'antiquité. Il s'en faut cependant qu'elles méritent à un titre quelconque de figurer parmi les trésors littéraires, philosophiques ou religieux du monde antique. A l'exception de l'Épître aux Romains qui a conservé l'étrange saveur d'une âme passionnée pour le martyre, elles n'ont pas de valeur intrinsèque. Leur notoriété n'eût sans doute pas dépassé le niveau auquel parviennent tous les textes d'une époque mal documentée, quelle que soit leur valeur, si les controverses confessionnelles entre catholiques et protestants n'avaient pas attiré sur elles l'attention des historiens.

La thèse fondamentale plaidée par l'auteur de ces épîtres, c'est, en effet, l'obligation pour les fidèles de se grouper autour de leur évêque. Il y revient sans cesse, excepté dans l'Épître aux Romains; c'est son idée fixe et, l'on pourrait ajouter, la seule idée qui se dégage de son esprit plus fécond en paroles de rhéteur qu'en fortes pensées. La littérature ecclésiastique ne manque pas de documents de toute nature consacrés à la même thèse ; mais nos Épîtres se présentent comme le témoignage, de beaucoup le plus ancien, en faveur de l'autorité épiscopale, puisque la tradition place le martyre de leur auteur sous le règne de Tra-

jan, au commencement du IIe siècle, et considère Ignace comme un disciple des apôtres. De là leur importance pour les controversistes. Lorsque les réformateurs, notamment les calvinistes, eurent rompu avec le système épiscopal pour rétablir un gouvernement presbytéral plus conforme au modèle de la synagogue biblique, les apologistes de l'Église catholique leur opposèrent naturellement le témoignage des Épîtres d'Ignace qui attestait l'autorité épiscopale dès le lendemain de la mort des apôtres. Et, tout naturellement aussi, les calvinistes furent amenés, par l'étude minutieuse de ces épîtres, à en rejeter l'authenticité, puisqu'elles ne cadraient pas avec une conception du christianisme primitif qu'ils pouvaient, d'autre part, étayer de solides arguments. Sur ce point spécial, comme pour tant d'autres problèmes de l'histoire, ce sont des intérêts ecclésiastiques et confessionnels d'abord, les besoins des systèmes historiques ensuite, qui ont donné le branle à l'étude critique des documents et qui ont aiguisé la sagacité des érudits. Il est convenu de s'en plaindre. Il serait plus juste de reconnaître que sans les passions politiques et ecclésiastiques, sans l'esprit de système en quête d'arguments historiques, l'histoire scientifique n'aurait jamais pris naissance. La vérité historique, impartiale et, comme on dit, objective, se dégage d'elle-même de la rivalité entre érudits, comme la sentence du juge se dégage des pièces que les avocats rivaux ont analysées dans l'intérêt de leurs clients respectifs.

Aujourd'hui notre appréciation sur la valeur du gouvernement épiscopal ne dépend plus de son origine apostolique, et les grandes constructions systématiques des historiens du christianisme primitif ont été trop souvent remaniées pour couvrir de leur ombre l'indépendance du jugement critique. C'est au point de vue purement historique, pour comprendre la formation du gouvernement de l'Église chrétienne, pour retracer les origines de l'épiscopat chrétien, qu'il faut se faire une opinion raisonnée sur les Épîtres d'Ignace, non seulement sur leur authenticité et la date de leur composition, mais encore sur la valeur et la portée du témoignage qu'elles nous apportent. Aucune histoire de l'épiscopat primitif n'est possible sans réglement antérieur des problèmes qu'elle soulève.

C'est à ce travail préalable que sont consacrées les pages suivantes. Elles ont pour but de déterminer la valeur du témoignage fourni par les Épîtres d'Ignace sur les origines de l'épiscopat. En dégageant des beaux travaux de la critique moderne à leur sujet les conclusions qui paraissent le mieux établies, on rend service, d'autre part, à tous ceux qui ne se sont pas plongés eux-mêmes dans les laborieuses publications des théologiens et auxquels manque un clair résumé de leurs discussions [1].

I

Calvin et les Centuriateurs de Magdebourg avaient plus que des raisons ecclésiastiques pour rejeter ou mettre en doute l'authenticité des Épîtres d'Ignace. Le moyen âge, en effet, avait légué au XVIe siècles une collection de dix-sept lettres dont plusieurs étaient manifestement inauthentiques. C'étaient les Épîtres aux Éphésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Romains, aux Philadelphiens, aux Smyrniens, à Polycarpe, formant un premier groupe de sept lettres, seules connues d'Eusèbe. Venaient ensuite une Épître de Marie de Cassobola à Ignace, la réponse de celui-ci, ses Épîtres aux Tarsiens, aux Antiochiens, à Héron (diacre d'Antioche et successeur d'Ignace), aux Philippiens, deux Lettres à saint Jean l'apôtre, et une à la Vierge avec un billet de celle-ci.

Les quatre dernières n'existaient qu'en latin. Leur caractère apocryphe sautait aux yeux. Elles furent tout de suite éliminées. Les treize autres [2] renfermaient des passages certainement inau-

1) Il convient de signaler dans notre littérature française moderne : l'article *Ignace d'Antioche*, inséré par M. A. Kayser dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses*, de M. Lichtenberger (t. VI, p. 458 et suiv.), bon résumé des arguments que font valoir les adversaires de l'authenticité ; et les p. X à XXXIII de l'Introduction, ainsi que le ch. XXII (p. 485 à 496) du t. V de l'*Histoire des origines du Christianisme*, de M. Renan, pour lequel l'Épître aux Romains seule paraît authentique. — En allemand et en anglais les travaux abondent.

2) La première édition latine, publiée par Lefèvre d'Étaples (Paris, 1498), fut complétée par Champerius (Cologne, 1536). L'édition grecque princeps est celle de Val. Paceus (Dillingæ, 1557).

thentiques; Denis Petau lui-même était obligé d'y reconnaître au moins des interpolations [1]. Il y avait, entre le texte que l'on possédait et celui que les auteurs anciens reproduisaient dans leurs citations, des différences telles, qu'il était impossible à un juge non prévenu de méconnaître le remaniement dont le plus ancien avait dû être victime. Mais celui-ci n'existait plus. L'archevêque anglican Ussher (première moitié du XVIIe siècle) sut le découvrir, au moins en version latine. L'histoire de sa découverte, telle que la rapporte M. Lightfoot, est assez curieuse pour mériter d'être signalée au passage. Il observa que les citations des Épîtres par trois écrivains ecclésiastiques anglais, Robert de Lincoln (Robert Grosseteste, vers 1250), John Tyssington et William Wodeford, deux franciscains d'Oxford, à la fin du XIVe siècle, relevaient du même texte perdu que reproduisent les citations des anciens. Il en conclut que les bibliothèques d'Angleterre devaient renfermer un manuscrit quelconque dans lequel ce texte primitif aurait été conservé. Sa supposition ne tarda pas à être confirmée par la découverte de deux manuscrits d'une traduction latine qu'il attribue à Robert Grosseteste lui-même [2]. Deux ans après la publication de ses découvertes (1644), Isaac Voss, d'Amsterdam, publiait le texte grec correspondant, retrouvé dans un manuscrit de Florence (1646), auquel il manquait cependant l'Épître aux Romains. Enfin, en 1689, cette lacune était comblée par Ruinart, dans ses *Acta martyrum sincera*, d'après un ms. Colbert.

Dès lors, on possédait donc à la fois l'original grec et une version latine très littérale du texte primitif des Épîtres d'Ignace. Mais seules, les sept premières épîtres connues d'Eusèbe et citées par lui d'après ce même texte, avaient été retrouvées dans cette recension primitive. Un nouveau départ s'imposait dans les écrits transmis du moyen âge sous le nom d'Ignace. Si, à l'époque de

1) Cfr J. B. Lightfoot, *The apostolic Fathers*, 2e partie : *S. Ignatius, S. Polycarp*, 2e éd. (1889), vol. I, p. 238. — Toutes nos citations des Épîtres d'Ignace sont faites d'après cette édition.

2) *Ibid.*, p. 76 et suiv. M. Lightfoot a transformé cette hypothèse déjà très vraisemblable en certitude.

la Renaissance et de la Réforme, on avait définitivement éliminé les deux Épîtres à saint Jean l'apôtre et la correspondance avec la Vierge, au XVIIe siècle les découvertes d'Ussher et les publications de Voss et de Ruinart eurent pour conséquence l'élimination des six Épîtres de Marie de Cassobola à Ignace, d'Ignace à cette même Marie, aux Tarsiens, aux Antiochiens, à Héron et aux Philippiens. Non seulement ces Épîtres sont inconnues aux auteurs ecclésiastiques jusqu'à la fin du VIe siècle, mais elles trahissent par toute sorte de détails leur origine postérieure. On y retrouve partout les mêmes caractères qui distinguent les additions faites au texte primitif des sept premières épîtres, en sorte qu'il y a tout lieu de supposer que le même auteur qui les a composées, probablement dans la seconde moitié du IVe siècle, est également responsable des interpolations qui ont dénaturé les sept autres. Malgré quelques contestations impuissantes, on peut considérer comme faits définitivement acquis, d'une part l'inauthenticité des six épîtres éliminées par Ussher, d'autre part l'autorité exclusive de la recension plus courte des sept premières épîtres publiée par Voss et Ruinart. Ces conclusions sont universellement admises aujoud'hui; il n'est pas nécessaire d'y insister [1].

Allégées de leurs additions compromettantes, les sept Épîtres aux Éphésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Romains, aux Philadelphiens, aux Smyrniens et à Polycarpe, n'en restèrent pas moins soumises à de vives attaques de la part de la critique théologique. Puisqu'elles avaient été interpolées après l'époque d'Eusèbe, elles avaient bien pu subir auparavant un traitement analogue. Puisqu'un faussaire avait fabriqué de toutes pièces au IVe ou au Ve siècle des lettres apocryphes d'Ignace, un autre faussaire plus ancien avaient bien pu mettre, sous le nom vénéré du martyr d'Antioche, des lettres destinées à fortifier l'au-

1) Voir la discution très détaillée dans Lightfoot, I, p. 246 et suiv. Je me borne à noter que dans la version arménienne, qui est ancienne, les Épitres VIII à XIII de la recension plus longue ont été rajoutées aux sept premières de la recension plus courte.

torité épiscopale. Les adversaires de l'institution épiscopale furent, en général, d'avis qu'elles étaient inauthentiques, et la controverse se perpétua sans modifications notables depuis les beaux travaux de Daillé et de Pearson [1], jusqu'à ce que la publication d'un nouveau texte syriaque par Cureton, en 1845, eût apporté à la discussion un élément jusqu'alors inconnu

Cureton avait découvert, dans une collection de manuscrits syriaques acquis par le British Museum, une version des trois Épîtres à Polycarpe, aux Éphésiens et aux Romains, qui présentait une recension notablement moins développée que le texte grec publié par Voss et Ruinart. Cette fois, on crut tenir enfin les lettres authentiques du Père apostolique. Le syriaque avait conservé le document primitif, trois lettres seulement sur les sept, et d'une forme plus simple. Le texte de Voss n'était qu'une première édition des remaniements et des compléments apocryphes dont ces épîtres infortunées devaient être victimes à plusieurs reprises [2]. C'était la confirmation la plus éclatante des interpolations soupçonnées par certains critiques. Bon nombre de ceux qui les tenaient pour suspectes, se jetèrent avec enthousiasme sur cette solution. M. de Bunsen, notamment, contribua beaucoup à l'accréditer dans le monde scientifique [3]. Seuls, les adversaires les plus décidés de l'authenticité refusèrent de faire chorus. Baur et ses disciples de l'école de Tubingue repoussèrent la recension syriaque non moins que la recension de Voss, les mêmes raisons qu'ils faisaient valoir contre l'une leur paraissant valables à l'égard de l'autre [4].

1) Jean Daillé publia à Genève, en 1666, le remarquable ouvrage *De scriptis quæ sub Dionysii Areopagitæ et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur libri duo*, sur lequel les adversaires de l'authenticité des Épîtres d'Ignace ont vécu jusqu'au milieu du XIXe siècle. Sa critique est, sans doute, dominée par des préjugés ecclésiastiques, mais elle est singulièrement bien nourrie et vivante. — L'ouvrage de Pearson parut en 1672 sous le titre : *Vindiciæ Epistolarum S. Ignatii.*

2) Voir les *Vindiciæ Ignatianæ* de Cureton, qu'il publia en 1846, un an après son édition du texte syriaque, et son *Corpus Ignatianum* (Londres, 1849).

3) Von Bunsen, *Die drei ächten und die vier unachten Briefe des Ignatius von Antiochien* et *Ignatius von Antiochien und seine Zeit* (Hambourg, 1847).

4) F. Chr. Baur, *Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker* (1848).

La thèse de Cureton et de Bunsen se heurta à une objection plus grave encore auprès de plusieurs orientalistes de valeur, qui se refusèrent à reconnaître dans la version syriaque le texte primitif et maintinrent que c'était un simple abrégé du texte grec déjà connu[1]. Un examen approfondi des différentes versions devait justifier leur opinion. Sous l'impression des découvertes antérieures qui avaient établi la supériorité du texte grec le moins long sur l'autre, on avait conclu trop facilement de la concision plus grande du texte syriaque de Cureton à son authenticité. Aujourd'hui cette opinion est généralement abandonnée. Il est certain qu'il a existé une version syriaque complète des sept épîtres d'après le texte grec connu. Cette version est ancienne, car la traduction arménienne, dont les orientalistes compétents s'accordent à reconnaître la haute antiquité, a été faite d'après elle. Or, les passages du texte syriaque de Cureton, partout où l'abréviateur n'a pas modifié l'original, concordent exactement avec la version arménienne et, par conséquent, aussi avec la version syriaque complète d'après laquelle celle-ci a été faite. Pour maintenir l'antériorité du texte de Cureton, il faudrait admettre que le traducteur de la version syriaque complète a interpolé dans le texte syriaque plus concis déjà existant une traduction de toutes les additions faites au texte grec amplifié, en même temps qu'il ajoutait aux trois épîtres primitives les quatre écrits qui forment avec elles le groupe des sept lettres dans la recension de Voss. Combien plus simple est l'hypothèse qu'un scribe quelconque a fait un abrégé de trois épîtres déjà traduites en syriaque !

Il y a, d'ailleurs, beaucoup de considérations accessoires à faire valoir, que l'on trouvera exposées tout au long dans l'édition des Épîtres d'Ignace par Lightfoot[2]. Le texte syriaque abrégé des trois épîtres provoque les mêmes objections que le texte grec des sept épîtres, de la part des critiques qui, pour des raisons dogmatiques ou historiques, se refusent à admettre qu'elles puissent re

1) Voir l'édition de la version arménienne des Épîtres d'Ignace publiée à Leipzig, en 1849, par Petermann, et les *Melemata Ignatiana*, de Merx.

2) I, p. 286 et suiv.

monter jusqu'au commencement du IIe siècle. On ne voit pas, en vérité, quel intérêt un faussaire aurait eu à modifier les trois épîtres primitives, alors qu'il n'y avait en elles rien qui ne s'accordât parfaitement avec les quatre lettres qu'il leur adjoignait.

La controverse suscitée par la découverte de Cureton peut donc être considérée comme une grande parenthèse dans l'histoire littéraire des Épîtres d'Ignace. Aujourd'hui, comme avant 1845, nous nous trouvons en face du groupe des sept épîtres mentionnées par Eusèbe, selon la recension de Voss [1]. C'est sur elles que doit porter la discussion de l'authenticité des écrits d'Ignace. Mais la vive agitation provoquée par la thèse de Cureton et de Bunsen n'a pas été inutile. Elle a infusé une vie nouvelle aux recherches de la critique. N'eût-elle eu d'autre conséquence que de susciter les éditions et les dissertations de Zahn et de Lightfoot, destinées à la réfuter, que nous devrions encore reconnaître son excellente influence. Les travaux de M. Zahn ont complètement renouvelé la question ignatienne [2]. Quant à la publication des Épîtres d'Ignace et de Polycarpe par le savant évêque de Durham, dont la seconde édition a paru l'année dernière, quelques mois seulement avant la mort de l'auteur, c'est un véritable monument de l'érudition moderne [3]. On peut différer d'avis avec

1) Nous examinerons plus loin l'hypothèse de M. Renan qui met à part l'Épître aux Romains, la seule à laquelle il reconnaisse des caractères d'authenticité.

2) M. Zahn a donné le coup de grâce à l'hypothèse de Cureton et de Bunsen et relevé avec une grande puissance d'argumentation la cause de l'authenticité des sept Épîtres dans son *Ignatius von Antiochien* (Gotha, 1873). Il a publié le texte des Épîtres, en 1876, dans la collection bien connue des *Patrum apostolicorum Opera*, de MM. Gebhardt et Harnack (fasc. II, Leipzig, Hinrichs). — Parmi les autres travaux publiés en Allemagne durant les vingt dernières années, je signale l'ouvrage du théologien catholique, Funk : *Die Echtheit der ignatianischen Briefe aufs neue untersucht* (1883).

3) J. B. Lightfoot, bishop of Durham, *The apostolic Fathers*. II, *S. Ignatius, S. Polycarp*. Revised texts with introductions, notes, dissertations and translations (Londres, Macmillan). La première édition est de 1885, la seconde de 1889. Celle-ci, peu différente de la première, comprend trois forts volumes gr. in-8 de XXII-767, VII-619 et VI-526 p., chaque volume étant muni d'un index détaillé. Le premier volume renferme l'introduction générale, les discussions critiques, les dissertations historiques, etc. Le second volume contient le texte des sept Épîtres reconnues par l'auteur comme authentiques, les Actes du martyre d'Ignace avec

lui, mais, à moins de découvertes nouvelles qui fassent connaître des textes ou des documents jusqu'à présent cachés, son œuvre restera le *standard work* qui servira de point de départ à tous les travaux ultérieurs ; car on y trouve tous les textes, tous les renseignements, toutes les données historiques qui se rapportent de près ou de loin à l'œuvre d'Ignace, avec un luxe de détails, une clarté d'exposition et une exactitude d'exécution typographique bien rarement égalés dans les écrits de ce genre.

II

L'auteur présumé du groupe des sept lettres est un personnage fort mal connu. D'après Origène et d'après Eusèbe, il aurait été le second évêque d'Antioche, si l'on ne compte pas l'apôtre Pierre. Il aurait succédé à Euodios en 69 et serait mort martyr en 107 [1]. De bonne heure il fut rangé parmi les disciples de l'apôtre Jean, de même que tous les principaux conducteurs des communautés chrétiennes d'Asie Mineure au commencement du IIe siècle [2]. D'autre part, il est considéré comme un disciple de Paul, tandis qu'Euodios aurait été disciple de Pierre [3]. Le fait est que l'on ne sait rien de sa vie. Il y a plus de renseignements sur sa mort, mais ils sont en grande partie sujets à caution. Un point semble certain, pour autant qu'il peut y avoir de certitude en ces matières mal documentées, c'est qu'il mourut martyr ; et,

une longue introduction critique et la traduction anglaise des textes grecs. Le troisième volume contient la traduction latine d'origine anglaise, les fragments syriaques (les Épîtres de Cureton, etc.), le texte grec de la recension amplifiée, les fragments coptes et arabes, la Prière de Héro, l'Épître de Polycarpe, la Vie de Polycarpe attribuée à Pionius et des traductions anglaises des Épîtres d'Ignace. — Le seul défaut de cette édition monumentale, c'est de coûter fort cher.

1) Origène, *VIa Hom. in Lucam* (éd. Delarue, III, 938 *a*). Eusèbe, *Chron.* (éd. Schœne), place le commencement de l'épiscopat d'Ignace en l'année 2085 d'Abraham, et mentionne le martyre à la suite de l'an 2123 ; *Hist. Eccl.*, III, 22 et 36.

2) Jérôme, *Chron.*, an 2116.

3) *Const. apostol.*, VII, 46.

très vraisemblablement, il fut livré aux bêtes dans l'amphithéâtre à Rome. Déjà Irénée mentionne le martyre, et Origène atteste qu'il fut consommé à Rome [1]. Ce sont là des témoignages positifs que l'on ne peut pas contester comme celui de l'Épître de Polycarpe [2] ou comme les indications des épîtres elles-mêmes attribuées à Ignace. La parole d'Origène a d'autant plus de valeur qu'il avait de nombreuses relations en Palestine et en Syrie et qu'il était ainsi à même d'en connaître l'histoire.

Le groupe des sept lettres nous apprend qu'Ignace, condamné aux bêtes à Antioche, durant une période d'agitation parmi les chrétiens de cette ville, est conduit sous escorte à travers l'Asie Mineure pour être expédié, — à sa propre requête, semble-t-il, — sur Rome, comme approvisionnement pour les jeux du cirque. A Smyrne, où il fait une halte, il reçoit des délégués des communautés d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles auxquelles il adresse trois lettres, et s'entretient avec les fidèles de l'église locale, notamment avec Polycarpe. C'est de Smyrne aussi qu'il écrit la remarquable Épître aux Romains, les priant de ne faire aucune démarche pour obtenir sa grâce, afin qu'il ne soit pas privé de mourir pour Dieu [3]. Un nouvel arrêt se produit à Alexandrie Troas, où il est rejoint par des coreligionnaires de Cilicie et de Syrie qui lui apportent des nouvelles rassurantes d'Antioche. D'Alexandrie il écrit aux chrétiens de Philadelphie, à ceux de Smyrne et à leur évêque Polycarpe. L'Épître écrite peu après par Polycarpe aux fidèles de Philippes permet encore de suivre Ignace jusqu'en Macédoine; mais à partir de son passage à Philippes on perd complètement ses traces. Les Actes de son martyre, en effet, n'ont aucune valeur historique. Il en existe plusieurs recensions dont les deux types principaux sont représentés par deux mss. du fonds Colbert et du Vatican [4]. Tous deux

1) *Adv. Haer.*, V, 28, 4. — Origène, *l. c.*

2) Ch. IX.

3) M. Renan a donné la traduction de la plus grande partie de cette Épître dans *Les Évangiles*, p. 489.

4) Le ms. grec de la Bibl. nat. 1451 (Colbert 460) a été publié par Ruinart, *Acta mart. sinc.*, p. 605 et suiv. Le ms. du Vatican 866 a été publié par Dressel

mettent en scène Ignace et Trajan dans des conditions phantastiques; le premier place la rencontre à Antioche, le second à Rome. D'après les Actes dits antiochiens, Ignace est condamné à Antioche, livré aux bêtes à Rome, ce qui est, en effet, l'hypothèse la plus vraisemblable. D'après les Actes dits romains, la condamnation et l'exécution ont lieu l'une et l'autre à Rome.

Tout ce que nous savons de la vie d'Ignace, en dehors du fait même de son existence à Antioche et de son martyre à Rome, dépend donc des épîtres qui portent son nom et de l'Épître de Polycarpe aux Philippiens. Les autres documents qui font mention de lui sont d'une époque trop tardive pour mériter quelque créance; leurs renseignements dérivent, d'ailleurs, en dernière analyse de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, laquelle, à son tour, repose sur le témoignage des sept épîtres citées par lui. Ce n'est pas l'histoire de l'évêque d'Antioche qui peut contribuer à établir ou à renverser l'authenticité des Épîtres; c'est, au contraire, l'examen de celles-ci qui doit confirmer ou infirmer les renseignements historiques sur leur auteur.

Le contenu des Épîtres est, en général, assez insignifiant et se prête mal à l'analyse. Dans l'Épître aux Romains, l'auteur affirme son désir ardent de mourir de la mort salutaire du martyre. Dans les six autres, Ignace adresse des conseils et des exhortations aux églises qui lui ont délégué des députés ou à celles qu'il a visitées au cours de sa transportation à travers l'Asie Mineure : Demeurez unis, fuyez les fausses doctrines, surtout les enseignements des docteurs qui nient la réalité de la vie charnelle et de la passion du Christ, ou les dangereuses erreurs de ceux qui judaïsent; soyez en exemple aux païens par vos mœurs et votre piété, afin de manifester la puissance du Christ et d'avoir part à la glorieuse résurrection qui suivra la fin prochaine du monde; soyez les temples vivants de Dieu; et pour être sûrs de ne manquer à aucune de ces obligations, soyez

dans ses *Patres apostolici* (1857). M. Lightfoot l'a complété par le ms. grec de la Bibl. nat. 1491 (Colbert 450). — Voir le texte et les commentaires dans l'éd. Lightfoot, t. II, p. 363 et suiv.

soumis à vos évêques, ne faites rien en dehors d'eux ; car tel est le commencement de la sagesse, — voilà, en quelques mots, les éléments essentiels de ces Lettres.

Deux thèses principales s'en dégagent : au point de vue dogmatique, l'opposition au docétisme, c'est-à-dire aux doctrines qui niaient l'humanité réelle du Christ et, spécialement, au docétisme judaïsant qui s'appuyait, sans doute, sur l'Ancien Testament, et qui maintenait des pratiques juives dans les communautés chrétiennes; au point de vue ecclésiastique, l'insistance extrême sur la soumission que les fidèles de chaque communauté doivent observer à l'égard de leur évêque. Ici les passages abondent. Quelques exemples suffiront à donner une idée de l'ardeur hyperbolique avec laquelle Ignace s'exprime sur ce point : « Efforçons-nous de ne pas faire d'opposition à l'évêque, afin d'être soumis à Dieu » (*Éph.*, v). « Que tous respectent les diacres comme Jésus-Christ, ainsi que l'évêque comme l'image du Père et les presbytres comme le sanhédrin de Dieu et le collège des apôtres; en dehors d'eux il ne peut pas être parlé d'Église » (*Trall.*, III). « Ceux qui sont de Dieu et du Christ, ceux-là sont avec l'évêque » (*Philad.*, III). « Fuyez les divisions comme le principe de [tous] les maux; obéissez tous à l'évêque, comme Jésus-Christ au Père; [obéissez] au presbytère comme aux apôtres. Respectez les diacres comme un commandement de Dieu. Que personne ne fasse quoi que ce soit de ce qui touche à l'Église, sans l'évêque. Qu'il n'y ait d'eucharistie jugée bonne que celle présidée par l'évêque ou par celui auquel il aura confié la présidence. Partout où paraît l'évêque, c'est là que doit être la foule [des fidèles], de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'Église universelle. Il n'est permis ni de baptiser ni de célébrer les agapes loin de l'évêque. Mais ce qu'il aura approuvé, c'est ce qui est agréable à Dieu. Ainsi vous aurez la certitude de bien agir » (*Smyrn.*, VIII).

L'Épître à Polycarpe donne la contre-partie des exhortations adressées aux fidèles, les conseils destinés à l'évêque. « Que rien ne se fasse sans ton avis, et toi ne fais rien sans Dieu » (*Pol.*, IV). Ici le ton est différent. Il n'est plus question des droits

de l'évêque, ni de son autorité, mais de ses obligations toutes morales et quasi paternelles. Être prudent comme le serpent et simple comme la colombe, tel est l'idéal proposé au jeune conducteur de l'Église de Smyrne. Cette lettre est d'une belle simplicité et plus évangélique que les précédentes.

De pareilles idées sur le rôle des évêques dans les communautés chrétiennes ont-elles pu germer dans le cerveau d'un chrétien de Syrie au commencement du IIe siècle? Telle est la vraie question que l'historien a le droit de se poser. Il ne s'agit pas, pour le moment, de savoir si l'épiscopat avait réellement acquis dans les églises d'Asie Mineure, dès le premier quart du IIe siècle, l'autorité et les attributions étendues que l'auteur de ces Épîtres lui assigne. Sur ce point il ne saurait y avoir de doute. Quoique nous soyons fort mal renseignés sur l'histoire des communautés chrétiennes d'Asie jusqu'à la fin du IIe siècle, nous en savons assez pour pouvoir affirmer sans réserve que le gouvernement épiscopal n'y avait ni le développement ni surtout l'autorité qu'Ignace réclame. La grosse crise montaniste qui remua si profondément les églises asiatiques pendant la deuxième moitié du IIe siècle, suffirait, seule, à mettre cette vérité au-dessus de toute contestation. Mais là n'est pas à proprement parler le problème. Ignace ne décrit pas ce qui est, mais ce qu'il désire, ce qui lui paraît la véritable voie du salut pour ses frères des églises avec lesquelles il vient de faire connaisssance. Il ne trace pas un tableau de la réalité; il dépeint un idéal. Le fait seul qu'il revient à la charge avec une si grande insistance pour persuader à ses lecteurs que l'union avec l'évêque, la soumission respectueuse aux conducteurs de la communauté, est pour eux le seul moyen de sauvegarder leur piété des dangers qui la menacent, ce fait seul témoigne assez que pareille soumission n'existait pas au sein des églises grecques d'Asie.

Soutenir *a priori* qu'un évêque syrien du commencement du IIe siècle n'a pas pu énoncer des propositions aussi tranchées sur la mission de l'épiscopat, ce serait singulièrement audacieux, à moins que l'on ne conteste l'existence de l'institution épiscopale à une époque aussi ancienne dans les communautés asia-

tiques. Or, l'histoire ne permet pas de la contester[1]. Il est toujours fort délicat de nier l'authenticité d'un texte appartenant à une époque dont nous n'avons qu'un fort petit nombre de documents. La vie réelle est beaucoup plus complexe que le savant de cabinet ne se l'imagine. Parce qu'un témoignage ne s'accorde pas avec les deux ou trois autres qui nous restent de la même époque, il n'en résulte pas nécessairement qu'il soit apocryphe. Il peut avoir exprimé ce qui était vrai en un lieu, tandis que les autres attestent des réalités, différentes et non moins vraies, ressortissant à d'autres localités. La critique historique, à notre avis, a beaucoup trop jonglé avec les textes.

Toutefois il y a une logique dans l'histoire, et le propre de la science historique est justement de retrouver la connexion des faits, de les reconnaître dans leur ordre logique, de telle sorte que l'antécédent aboutisse naturellement au conséquent, sans hypothèses forcées ou sans rupture de continuité. Ainsi l'historien a le droit de soutenir que l'institution épiscopale au commencement du IIe siècle, dans les cités grecques d'Asie, ne pouvait pas être conforme à l'idéal qu'en trace l'auteur des Épîtres d'Ignace, parce que, dans la seconde moitié de ce même siècle, tous nos renseignements s'accordent à témoigner d'un développement beaucoup moins avancé de ce même épiscopat dans les mêmes cités. A-t-il aussi le droit d'inférer de ce désaccord entre nos épîtres et les documents postérieurs, que les principes auxquels l'institution épiscopale doit son développement ultérieur, n'aient pas pu être professés théoriquement dès le commencement du siècle? Ici nous nous mouvons en plein domaine de l'arbitraire.

A partir du moment où l'on reconnaît que l'auteur des Épîtres d'Ignace a décrit, non la réalité, mais le rêve de son imagination ardente, on renonce par cela même à juger de l'authenticité de ces Épîtres d'après la concordance ou l'incompatibilité de leurs dé-

1) Nous nous réservons de donner ultérieurement les preuves de cette assertion, si tant est qu'elle en ait besoin, dans une *Histoire des origines de l'épiscopat*.

clarations épiscopalistes avec celles des autres documents du IIe siècle. Il faut recourir à d'autres critères, soit externes, soit internes. Les divers critiques en ont invoqué un grand nombre. Il s'agit maintenant d'en apprécier la valeur.

III

M. Lightfoot ne cite pas moins de soixante auteurs qui ont reproduit des passages des Épîtres d'Ignace, qui parlent de lui ou qui semblent avoir fait allusion à quelqu'un de ses écrits. Cette partie de son œuvre est de nature à justifier le reproche que d'aucuns lui ont adressé d'avoir fait, à propos d'Ignace, un trop grand étalage d'érudition qui masque parfois l'insuffisance des preuves sérieuses. Le fait est que de tous les auteurs cités après Eusèbe, lequel est le quinzième dans l'ordre chronologique, il n'y en a plus un seul qui apporte un renseignement nouveau et de quelque valeur pour la discussion du problème ignatien. Eusèbe, nous l'avons déjà vu, atteste l'existence des sept Épîtres, les seules dont la critique ait à s'occuper. Il les connaît; il les cite. Point n'est besoin d'autre témoignage après le sien, pour garantir leur existence au commencement du IVe siècle.

Des auteurs antérieurs cités par M. Lightfoot, il ne faut retenir qu'Origène qui cite l'Épître aux Éphésiens et celle aux Romains, Irénée qui cite également l'Épître aux Romains[1], Lucien et Polycarpe. Nous ne pouvons, en effet, accorder aucune valeur à ces rapprochements forcés d'expressions analogues dont la critique historique fait un déplorable abus dans l'étude des documents primitifs, comme si l'usage d'une même expression appartenant au langage courant de l'époque, la juxtaposition fortuite d'un même adjectif et d'un même substantif, impliquaient nécessairement que l'un des deux textes ait été inspiré par l'autre. Le lan-

1) Origène, *VIe Hom. in Lucam* (éd. Delarue, III, p. 938 *a*) cite *Eph.*, XIX, et dans le prologue du traité sur le *Cantique des Cantiques* (III, p. 30) il reproduit une expression caractéristique de *Rom.*, VII. — Irénée cite *Rom.*, IV (*Adv. Haer.*, V, 28, 4).

gage chrétien n'était pas encore si riche que les mêmes termes n'eussent pas cours forcé chez la plupart des écrivains. A moins d'une originalité bien marquée de la forme ou d'une note franchement individuelle dans l'idée, aucune de ces expressions ne peut être considérée comme l'original dont les autres ne seraient que les copies. Ce sont autant d'exemplaires d'un type commun à la chrétienté de l'époque. Est-il vraiment permis de conclure avec M.Zahn qu'Irénée a connu l'Épître aux Tralliens, parce que dans son traité contre les Gnostiques, il les accuse de donner « sous les douces et honorables apparences du nom de Christ le poison amer et malfaisant du prince de l'apostasie, le serpent », de même que l'auteur de cette Épître dit en parlant des hérétiques : « Ils mêlent Jésus-Christ au poison, cherchant à se couvrir de son autorité, donnant ainsi une drogue mortelle dans le vin et le miel; et celui qui ne le sait pas prend la mort en toute sûreté, avec une satisfaction funeste[1] ? » La comparaison des doctrines hérétiques avec le poison caché sous des apparences chrétiennes est aussi vieille que le christianisme; elle a servi à d'autres pour qualifier les doctrines de leurs adversaires avant de servir aux chrétiens. Elle est de tous les temps. Cependant M. Lightfoot, non seulement reproduit le rapprochement signalé par M. Zahn, mais allègue ce même passage de l'Épître aux Tralliens comme le prototype du fragment suivant de Théophile d'Antioche : « C'est ainsi qu'une drogue délétère quelconque mêlée au miel et au vin ou à quelque autre chose rend le tout dangereux[2]. » Ce sont là des citations qui font honneur à l'érudition des éditeurs, mais qui ne prouvent rien.

Il en est autrement des rapprochements fort ingénieux entre le traité de Lucien, *De morte Peregrini*, et l'histoire d'Ignace. On connaît cette spirituelle satire[3] : Peregrinus, surnommé Protée,

1) *Adv. Haer.*, I, 27, 4 : « per dulcedinem et decorem nominis amarum et malignum principis apostasiæ serpentis venenum porrigentes eis. » — *Ep. ad Tral.*, VI : οἳ (M. Zahn lit : ἑαυτοῖς) καὶ ἰῷ παρεμπλέκουσιν Ἰησοῦν Χριστὸν, καταξιοπιστευόμενοι, ὥσπερ θανάσιμον φάρμακον διδόντες μετὰ οἰνομέλιτος, ὅπερ ὁ ἀγνοῶν, ἀδεῶς λαμβάνει ἐν ἡδονῇ κακῇ τὸ ἀποθανεῖν.

2) *Ad Autol.*, II, 12.

3) Voir surtout ch. XI à XIII, XVI et XLI.

après avoir commis toutes sortes de crimes et de folies dans sa jeunesse, arrive en Palestine et se fait chrétien. Bientôt il réussit en habile charlatan, à capter la confiance de ses nouveaux coreligionnaires. Il est à la fois l'éducateur de leurs enfants, leur prophète, le directeur de leurs fêtes, le chef de leur synagogue. Il interprète des livres; il en compose lui-même de nouveaux qui jouissent d'une grande considération. Il devient leur législateur, leur patron; il revêt à leurs yeux un caractère divin; et cela n'a rien d'étonnant, puisque ces gens adorent encore le grand homme cloué au pieu en Palestine pour avoir introduit de nouveaux mystères. Son prestige s'accroît enfin de toute la vénération que lui vaut un emprisonnement. Les autres chrétiens font cause commune avec lui, cherchent à le délivrer. Comme ils n'y parviennent pas, ils lui témoignent toutes sortes d'attentions afin de rendre sa captivité moins dure. Les vieilles veuves, les orphelins, les dignitaires se succèdent à ses côtés; ils corrompent les geôliers pour être admis à passer la nuit avec lui; ils lui apportent des repas variés, se livrent à de pieux entretiens avec lui comme s'il avait été un nouveau Socrate. Même des communautés d'Asie envoient des délégués pour le secourir et pour le consoler. Il reçoit beaucoup de cadeaux. Ces malheureux ne croient-ils pas, en effet, qu'ils sont complètement immortels et qu'ils vivront éternellement! Ils peuvent ainsi mépriser la mort et faire peu de cas des biens terrestres. Leur crédulité est extrême; ils n'exercent aucune critique sur le contenu de leur foi, se croyant tous frères d'après les enseignements du sophiste empalé dont ils suivent les lois. Ils sont des victimes désignées pour les charlatans et les magiciens qui veulent s'enrichir à leurs dépens.

Peregrinus cependant est relâché par le gouverneur de Syrie qui a reconnu en lui un pauvre maniaque recherchant le martyre par ostentation. Ne pouvant pas s'illustrer par la persécution, il recourt à d'autres moyens; il abandonne ses biens à sa ville natale pour faire oublier les fautes de sa jeunesse, comptant sans doute sur la charité chrétienne pour subvenir à ses besoins. Quelque temps encore, celle-ci suffit à tout; mais Peregrinus est incapable d'observer longtemps les lois, celles des chrétiens pas

plus que les autres. Il commet quelque infraction — probablement, suppose Lucien, de manger un aliment impur — et se fait exclure de la secte. Plus de subventions ni de cadeaux chez les chrétiens. Une tentative à l'effet de rentrer en possession des biens dont il s'était dépouillé, échoue. Il se met alors à exploiter le peuple en qualité de prédicateur ou de moraliste cynique. Il vient en Italie où il censure tout le monde, surtout l'empereur, sachant bien que celui-ci le laissera parler sans lui faire aucun mal. Le préfet de Rome, moins endurant, l'expulse. Alors, il transporte son apostolat en Grèce. C'est là, qu'après avoir épuisé tous les moyens de capter l'attention du public, il recourt enfin à une excentricité suprême. Il convoque la foule aux jeux d'Olympie, pour assister à sa mort volontaire sur le bûcher et pour contempler son apothéose. Et il réussit, en effet, par l'appareil théâtral dont il s'entoure, à faire grande impression sur l'assistance. Plusieurs témoins déclarent l'avoir vu ressuscité peu de temps après sa mort. Lucien décrit la scène avec beaucoup de détails. Les seuls traits du récit qu'il faille encore relever ici, c'est que Peregrinus, avant sa mort, aurait adressé à la plupart des villes célèbres d'Asie, des épîtres contenant ses dernières volontés, des exhortations et des lois (διαθήκας τινὰς καὶ παραινέσεις καὶ νόμους) et qu'il choisit parmi ses amis des représentants auxquels il donna les noms de « messagers » ou de « courriers de la mort » (νεκραγγέλους καὶ νερτεροδρόμους).

Le portrait satirique, tracé de main de maître par Lucien, vise en première ligne le philosophe cynique Peregrinus Proteus[1], mais il ne paraît pas douteux qu'il ait voulu envelopper dans la même critique la prédication antisociale et, à son point de vue, absurde, des prophètes ou évangélistes chrétiens et les enseignements subversifs de ces frères-prêcheurs de la société païenne, qui couraient le monde sous le manteau de la philosophie cynique. Lucien ne s'est pas proposé de rédiger un document historique.

1) Cfr. Bernays, *Lucian und die Cyniker* (1879). Il a établi par des arguments décisifs la réalité historique de Peregrinus, mais, à notre avis, il abonde trop en son propre sens et considère le traité *De morte Peregrini* comme trop exclusivement dirigé contre les cyniques.

Comme tel de nos romanciers contemporains, il a pris chez plusieurs personnages de même famille morale les traits qui l'avaient frappé et qui lui paraissaient le plus caractéristiques; il les a groupés autour du personnage historique Peregrinus, sans se préoccuper beaucoup de la stricte vérité historique, de manière à donner de cet individu une idée peu avantageuse. La caricature devait atteindre à la fois tous ceux qui, dans une secte ou une école analogue, spéculaient sur la sottise et la superstition de la foule. Écrivain spirituel plutôt que distingué par les qualités du cœur ou de la conscience, observateur ingénieux plutôt que penseur, Lucien avait très bien vu ce que beaucoup d'historiens ou de théologiens commencent à peine à entrevoir, la parenté morale entre certains missionnaires du christianisme et certains prédicateurs populaires de la société païenne, tout en demeurant incapable de saisir la grandeur des idées morales qui se propageaient sous le couvert de doctrines souvent excentriques et, en général, absurdes aux yeux d'un rationaliste du monde antique. Il connaissait du christianisme le dehors, mais ce dehors il le connaissait fort bien. Tous les détails qu'il donne sur la période chrétienne de Peregrinus sont parfaitement exacts et peuvent être corroborés par le témoignage d'écrits chrétiens. Ils sont observés sur le vif par un homme intelligent qui ne les comprend pas, d'une part parce que sa nature morale n'y est pas apte, d'autre part parce qu'il les dédaigne trop pour se donner la peine de les étudier. C'est là justement ce qui rend son témoignage particulièrement précieux.

La légende et les écrits d'Ignace ne lui ont-ils pas fourni une partie des éléments de son récit, et n'avons-nous pas ainsi dans le *De morte Peregrini* un témoignage en faveur de l'existence des Épîtres d'Ignace et même de leur notoriété jusque dans la société païenne, remontant aux environs de l'an 170 [1]. De nombreux détails autorisent à le penser. Peregrinus devient chrétien en Palestine et exerce ses fonctions de directeur de communauté

1) Eusèbe (*Chron.*, a. 2181) fixe la mort de Peregrinus à l'an 165. Il n'y a pas de motif de contester cette date.

chrétienne [1] en Syrie. C'est là qu'il est mis en prison, mais il n'y subit pas le martyre comme il l'aurait voulu. Il est honoré comme un dieu [2]. Les chrétiens s'efforcent d'obtenir sa délivrance. Tous ces traits peuvent être empruntés à l'histoire de n'importe quel chef de communauté chrétienne de Syrie; c'est évident. Leur réunion dans l'histoire de Peregrinus et dans celle d'Ignace n'en est pas moins curieuse et elle le devient plus encore, si l'on y ajoute deux rapprochements d'un ordre plus personnel : l'envoi par les principales communautés asiatiques de délégués qui viennent visiter Peregrinus dans sa prison, et l'envoi d'une série de lettres adressées par Peregrinus, peu de temps avant sa mort, aux villes les plus importantes d'Asie pour leur donner des lois, leur adresser des exhortations et, pour ainsi dire, ses dispositions testamentaires [3]. Il est possible que même ces analogies si frappantes soient fortuites; Lucien a peut-être tout simplement traduit, sous cette forme particulière, une observation générale qui avait pu lui être suggérée par les relations réciproques si fréquentes entre les Églises et par l'habitude que semblent avoir eue les prisonniers pour la foi de correspondre avec leurs coreligionnaires. Mais il est infiniment plus vraisemblable qu'il

1) Lucien lui donne les noms de προφήτης, θιασάρχης, ξυναγωγεύς. On s'étonnera peut-être qu'il ne l'appelle pas ἐπίσκοπος. Mais, pour des lecteurs païens, ce nom n'aurait pas signifié d'une façon aussi claire que Peregrinus était devenu le chef d'une association religieuse chrétienne.

2) Ignace portait le surnom de θεοφόρος. Ce nom est-il pour quelque chose dans le mot de Lucien : ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνοι ἡγοῦντο (ch. XI). De semblables suggestions ne doivent être acceptées que sous toutes réserves. Il en est de même d'un autre rapprochement : l'envoi de νεκράγγελοι et de νερτεροδρόμοι par Peregrinus pour faire connaître sa mort à ses admirateurs, et la prière d'Ignace à ses correspondants pour qu'ils envoient à Antioche des délégués dignes d'être qualifiés de θεοδρόμος (*Ep. ad Polyc.*, VII et VIII). Le choix de l'expression peu commune νερτεροδρόμος peut avoir été motivé par de tout autres raisons que le désir d'employer un équivalent du θεοδρόμος d'Ignace. En outre, Peregrinus envoie des missionnaires pour répandre la nouvelle de son apothéose. Ignace veut féliciter les fidèles d'Antioche de ce que la paix soit rétablie parmi eux et leur faire connaître le zèle des communautés de l'Asie hellenique. On serait plutôt en droit de supposer que l'envoi des νερτεροδρόμοι a été suggéré à Lucien par l'analogie de apôtres et des évangélistes ayant pour mission d'annoncer la mort et la résurrection du Christ.

a eu connaissance des Épîtres d'Ignace à Antioche, où il exerça quelque temps la profession d'avocat, ou dans l'une de ses nombreuses perégrinations à travers l'Asie grecque. Tous les confesseurs n'écrivent pas des lettres aux principales villes d'Asie, et toutes les lettres de confesseurs ne renferment pas, comme celles d'Ignace, des règles touchant le gouvernement des communautés qui peuvent à bon droit passer pour des lois et des dispositions testamentaires [1]. Lucien peut, à juste titre, être cité comme l'un des plus anciens témoins des Épîtres d'Ignace et de son histoire pour autant que ces épîtres permettent de la reconstituer [2].

Un témoignage bien autrement précieux, si l'on pouvait tabler sur son authenticité incontestable, serait celui de l'Épître de Polycarpe aux Philippiens. Toutefois ni l'Épître elle-même, ni les passages particuliers où elle mentionne Ignace et ses écrits n'ont échappé aux suspicions de la critique. Faut-il aller jusqu'à dire avec M. Lightfoot que c'est principalement à cause des objections insurmontables que cette Épître dresse devant les adversaires de l'authenticité des lettres ignatiennes [3]? On serait tenté de le penser ; car rien, en vérité, n'est plus anodin que cette courte

1) C'est ainsi que je traduis le mot διαθήκας du ch. XLI. Il y a peut-être une allusion ici aux *Testaments* ou recueils de livres saints des chrétiens appelés aussi διαθῆκαι. Mais il me semble que ce sens n'est ici que secondaire et que la signification vulgaire du mot est préférable. Lucien l'a choisi justement parce qu'il avait cours dans le langage chrétien et juif. Les διαθῆκαι de Peregrinus devaient prendre place à côté des autres διαθῆκαι des chrétiens.

2) M. Renan, quoiqu'il rejette l'authenticité de nos Épîtres, admet néanmoins que Lucien les a connues . « Il n'est guère douteux que Lucien n'ait emprunté aux récits sur Ignace les passages où il représente son charlatan jouant le rôle d'évêque et de confesseur, etc. (*Les Évangiles*, p. 493; cfr. p. 494, note 2).

Un théologien allemand qui professe en Hollande, M. Völters, a même été jusqu'à soutenir que Peregrinus serait l'auteur de six Épîtres d'Ignace et qu'un inconnu, auteur de la septième, l'Épître aux Romains, les aurait fait passer sous le pavillon du martyr d'Antioche, Ignace (cfr. *Theologisch Tijdschrift*, 1887, p. 272 à 320). — L'auteur anonyme d'*Antiqua Mater* (Londres, Trübner, 1887, p. 304), en général mieux inspiré, admet qu'un même faussaire a écrit les Épîtres d'Ignace et interpolé ou même entièrement composé, sous le nom de Lucien, le *De morte Peregrini*. — Nous sortons ici du domaine de la critique pour entrer dans celui du roman.

3) I, p. 578 et 580.

lettre aux chrétiens de Philippes et ne ressemble moins à un plaidoyer en faveur d'une œuvre ou d'une tendance, à la façon ordinaire des apocryphes. Peu de documents de l'Église primitive possèdent un certificat d'origine aussi net, puisqu'Irénée la mentionne expressément dans son Traité contre les hérésies [1]. Quoique les assertions d'Irénée ne soient pas toujours d'une scrupuleuse exactitude et qu'il y ait notamment dans ses souvenirs d'Asie des détails sujets à caution, il paraît bien difficile d'admettre qu'il ait fait erreur en citant l'Épître aux Philippiens comme une œuvre de son maître Polycarpe. En toute autre question de paternité littéraire un pareil témoignage serait considéré comme décisif.

Dans l'épître même il n'y a rien qui s'oppose à ce qu'elle soit l'œuvre de Polycarpe ou qui postule une date postérieure au premier quart du IIe siècle. Elle contient des félicitations aux frères de Philippes pour la manière dont ils ont reçu les saints prisonniers (ch. I), des appels à la fidélité dans la foi; des exhortations morales pour les diverses catégories de personnes qui composent la communauté, femmes, veuves, diacres, jeunes gens, vierges, presbytres; une condamnation sévère du docétisme; une invitation à prendre exemple sur Ignace, Zosime, Rufus et autres disciples bienheureux (ch. IX) et, plus encore, sur Paul et les autres apôtres; une sérieuse remontrance à l'adresse d'un presbytre nommé Valens qui, de concert avec sa femme, se rend coupable d'avarice, le tout parsemé de pieuses pensées et de très nombreuses expressions bibliques. Les derniers chapitres ne nous ont pas été conservés dans l'original grec, à l'exception d'un passage cité par Eusèbe [2] qui est justement le plus important de ceux

1) *Adv. Haer.*, III, 3,4. L'original grec de ce passage a été conservé par Eusèbe (*H. E.*, IV. 14). Irénée connaissait plusieurs lettres de Polycarpe (voir son *Ep. ad Florin.*, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 20).

2) Cette citation d'Eusèbe, ainsi que les extraits syriaques du chapitre XII par Timothée d'Antioche (*Testimonia Patrum*), Sévère d'Antioche (*Adversus Joannem grammaticum*) et par l'auteur anonyme des *Testimonia sanctorum Patrum* prouvent que l'original grec, partout où il est possible de le reconstituer d'après une autre source, a été fidèlement rendu dans la traduction latine. Voir les textes syriaques dans le *Corpus Ignatianum* de Cureton, p. 212 et suiv. et dans

où il est parlé d'Ignace. « Vous m'avez écrit, vous et Ignace, lisons-nous au chapitre XIII, que si quelqu'un se rend en Syrie il se charge aussi de vos lettres. Dès que je trouverai une occasion convenable, je le ferai, soit que j'y aille moi-même, soit que j'envoie quelqu'un et ce sera pour vous [comme pour nous]. Nous vous avons envoyé, selon vos instructions, les Épîtres d'Ignace, celles qu'il nous a adressées et les autres pour autant que nous les avons chez nous. Elles sont jointes à cette lettre. Vous pourrez en faire grandement votre profit, car leur contenu est foi, patience, édification de toute sorte selon notre Seigneur. » Ici la citation d'Eusèbe s'arrête; la traduction latine continue en ces termes : « Et de ipso Ignatio et de his qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate. »

Impossible de trouver une déclaration plus catégorique ni un témoignage plus ancien établissant l'existence de plusieurs lettres d'Ignace! Celui-ci a dû passer à Philippes, pour se rendre d'Alexandrie Troas en Italie; c'était la route classique. Il aura prié les chrétiens de cette ville, comme il avait déjà prié Polycarpe et les Smyrniens, d'envoyer à Antioche un délégué, ou du moins une lettre de félicitation, pour le rétablissement de la paix. Après son départ, la communauté de Philippes écrit à celle de Smyrne de bien vouloir faire parvenir à destination sa lettre pour Antioche, par l'intermédiaire du délégué que les Smyrniens comptent envoyer en Syrie, et en même temps elle prie Polycarpe de lui donner connaissance des épîtres d'Ignace qu'il a en sa possession. Après avoir vu le saint personnage en chair et en os, les Philippiens demandent à s'édifier par la lecture des épîtres qu'il a écrites au cours de son voyage et dont il leur a sans doute parlé. Polycarpe s'empresse de leur donner satisfaction. Il ne sait pas encore s'il ira lui-même à Antioche, mais en tout cas quelqu'un de Smyrne s'y rendra et se chargera de la lettre des Philippiens. En fait d'épîtres d'Ignace il envoie tout ce qu'il a, d'une part celles

l'édition Lightfoot, t. I, p. 563 et suiv. Le fait que les chapitres XII et suivants sauf le chapitre XIII, manquent, jusqu'à présent, dans les mss. grecs de l'Épître aux Philippiens ne saurait donc être allégué contre la valeur de leur contenu.

que le bienheureux frère lui a adressées à lui personnellement ou à son église de Smyrne, ensuite les autres pour autant qu'elles sont en sa possession. Or, dans notre recueil de lettres, il y a justement deux Épîtres adressées à Polycarpe et aux Smyrniens et plusieurs Épîtres écrites de Smyrne, dont les chrétiens de cette ville avaient pu garder copie avant leur expédition. Enfin Polycarpe, qui n'a plus de nouvelles d'Ignace depuis que celui-ci a quitté Smyrne, demande aux Philippiens de bien vouloir lui communiquer tout ce qu'ils apprendront de nouveau à son sujet et touchant ses compagnons.

Tout cela n'est-il pas d'un naturel parfait? Un faussaire qui aurait eu pour but de fournir un acte de légitimation aux Épîtres d'Ignace, aurait-il procédé ainsi? aurait-il supposé connu, ce qu'il se serait justement agi de faire connaître pour introduire ces épîtres auprès de ses lecteurs, leur nombre, leurs destinataires, les circonstances qui les ont inspirées, etc.? Voilà une lettre qui aurait été composée sous le nom vénéré de Polycarpe, pour légitimer une collection d'épîtres apocryphes d'Ignace, elles-mêmes destinées à plaider la cause du pouvoir épiscopal, — et elle ne nous dit même pas de quelles épitres il s'agit; elle ne contient pas un mot en faveur de l'épiscopat; le nom même d'évêque ou d'épiscopat ne s'y trouve pas! Autant d'habiletés sans doute pour dérouter les soupçons?

Suffit-il, pour justifier de pareilles invraisemblances, de dire que l'auteur apocryphe en demandant des nouvelles « de ipso Ignatio et de his qui cum eo *sunt* », a oublié que Polycarpe aurait dû écrire des compagnons d'Ignace qu'il doit croire déjà livré aux bêtes, « qui cum eo *erant* », ou encore de prétendre que les passages où il est fait mention d'Ignace, troublent l'ordre logique d'une épître qui n'a pas la moindre prétention à être une composition logiquement ordonnée? Non certes. Le faussaire assez habile pour composer un morceau tel que le chapitre XIII de l'Épître de Polycarpe, ne commet pas de pareilles fautes. Le latin « qui cum eo *sunt*, » s'il a besoin d'être expliqué, est selon toute probabilité la traduction du grec usuel περὶ τῶν σὺν αὐτῷ. L'absence d'un plan logique est le caractère distinctif de l'immense majo-

rité des épîtres dans tous les temps. On ne compose pas une lettre comme un sermon en trois points. Il est certain que l'Épître de Polycarpe paraîtrait intacte si l'on supprimait le fragment relatif à Ignace, mais il en serait exactement de même si l'on supprimait l'un quelconque des paragraphes dont elle se compose.

Le témoignage de l'Épître de Polycarpe en faveur des Épîtres d'Ignace ne peut être récusé que si l'on repousse son authenticité ou que l'on admette des interpolations aux passages où il est parlé d'Ignace. Car la troisième solution à laquelle on a songé et qui consiste à supposer que Polycarpe vise un autre Ignace que l'évêque d'Antioche, un inconnu comme ses compagnons, Zosime et Rufus, ne mérite même pas d'être discutée. Elle est trop manifestement un expédient[1]. Or il n'y a rien dans cette épître qui permette de la considérer comme apocryphe et il n'y a aucune raison sérieuse d'admettre que les passages relatifs à Ignace soient des interpolations. La démonstration de M. Lightfoot, à laquelle nous renvoyons ceux qui voudraient faire une étude approfondie de la question, défie sur ce point toute réfutation victorieuse[2]. On ne peut maintenir contre lui la thèse contraire que si l'on se croit obligé, pour des raisons d'un autre ordre, de repousser l'authenticité des Épîtres d'Ignace dont l'Épître de Polycarpe est solidaire[3], et l'on s'engage alors dans une série de

1) Un professeur d'histoire ecclésiastique de Belfast, le Dr W. D. Killen, a développé sur ce thème une autre idée, dans son mémoire destiné à réfuter les travaux de M. Lightfoot : *The Ignatian epistles entirely spurious.* Il aboutit à la conclusion que les lettres dont les Philippiens demandent à prendre connaissance sont de Polycarpe (il suffit pour cela de changer ὑμῶν en ἡμῶν !) et non d'Ignace. Pour M. Killen, les Épîtres d'Ignace sont l'œuvre du pape Calliste, vers 220! Résumer de pareilles dissertations, c'est les réfuter.

2) M. Lightfoot ne consacre pas moins de 26 pages à la discussion de l'authenticité de l'Épître de Polycarpe, t. I, p. 578 à 604, spécialement p. 588 sqq.; cfr. aussi p. 335-337. M. Zahn a victorieusement réfuté l'hypothèse des interpolations (*Ignatius von Antiochien*, p. 499 et suiv.), dont le principal champion a été Ritschl (*Entstehung der altkatholischen Kirche*, 2e éd., p. 584 et suiv.).

3) Telle est la position prise par M. Renan : « Il semble donc que l'Épître de Polycarpe et celles d'Ignace sont du même faussaire, ou que l'auteur des Lettres d'Ignace a eu pour plan de chercher un point d'appui dans l'Épître de Poly-

difficultés dont on ne peut sortir que par une critique arbitraire. Mais ce qui n'est pas permis, sous peine de commettre un cercle vicieux, c'est de s'appuyer sur l'inauthenticité de l'Épître de Polycarpe pour refuser à Ignace la paternité des lettres qui portent son nom, après s'être appuyé sur le caractère apocryphe des Lettres d'Ignace pour établir l'inauthenticité de l'Épître de Polycarpe.

En résumé, des sept épîtres citées par Eusèbe, il y en a une, l'Épître aux Éphésiens dont l'existence est attestée au commencement du IIIe siècle, une autre, l'Épître aux Romains, dont un fragment est cité dès l'an 180. Une dizaine d'années auparavant, un auteur païen attribue à un personnage dont l'histoire présente des analogies manifestes avec celles d'Ignace, un recueil de lettres dont la désignation convient parfaitement à celles que nous possédons sous le nom d'Ignace. Enfin, un document dont rien n'autorise à mettre en doute l'authenticité ou l'intégrité et auquel on ne saurait reprocher qu'une solidarité trop étroite avec les lettres que nous étudions, un document contemporain d'Ignace, confirme, à la fois, la transportation de l'évêque d'Antioche en Italie et l'existence d'une série d'épîtres adressées par lui à différents destinataires. Combien y a-t-il d'écrits de l'âge apostolique dont l'authenticité soit mieux garantie?

Aussi bien, n'est-ce pas à la critique externe que les adversaires de l'authenticité ont emprunté leurs meilleurs arguments. Ils ont dû, au contraire, faire violence à son témoignage pour maintenir les conclusions qui leur étaient inspirées par la critique interne. Il faut voir maintenant ce que valent les objections suggérées par l'examen des Épîtres elles-mêmes.

(*A suivre*)

JEAN RÉVILLE.

carpe et, en y ajoutant un *post-scriptum*, de créer une recommandation pour son œuvre. Cette addition concordait bien avec la mention d'Ignace qui se trouve dans le cœur de la lettre de Polycarpe » (*Les Évangiles*, p. XXX).

LA RELIGION CELTIQUE D'APRÈS M. RHYS

The Hibbert lectures, 1886. — *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic Heathendom* by JOHN RHYS, fellow of Jesus College, professor of Celtic in the University of Oxford. — Londres, Williams and Norgate, 1888, in-8, XI-708 p.

Cet ouvrage est le plus récent, le plus considérable et le plus complet qui ait, jusqu'ici, paru sur la religion celtique.

L'étude de la religion celtique présente de grandes difficultés. Sur la religion des Grecs et des Romains nous avons des documents nombreux, tant écrits que figurés, tous remontant à une époque où ces religions étaient pleines de vie; mais quand il s'agit de la religion des Celtes, les monuments ont beaucoup moins de valeur. Ils se divisent en deux catégories :

La première catégorie comprend les plus anciens, dont la presque totalité date de la domination romaine et concerne les régions celtiques qui ont été soumises à cette domination.

La seconde catégorie comprend des documents plus récents. De ces documents les plus vieux datent du moyen âge; ils sont comme un lointain écho des croyances religieuses de la race celtique dans la littérature de l'Irlande et dans celle du pays de Galles. On peut y joindre quelques pratiques superstitieuses qui ont persisté soit au moyen âge, soit jusqu'à une époque plus rapprochée de nous et qui semblent remonter aux temps antiques.

Les documents de ces deux catégories ne peuvent être utilisés qu'avec une grande réserve et beaucoup de précaution.

A la première catégorie appartiennent : 1° les textes des auteurs grecs et latins relatifs à la religion des Gaulois et des Bretons; 2° les inscriptions et les monuments figurés qui attestent l'existence d'une religion spéciale aux Celtes sous l'empire romain, en

Gaule, en Bretagne, en Espagne, sur les bords du Danube, etc. Mais presque tous les textes des auteurs, toutes les inscriptions, tous les monuments figurés se rapportent à la religion gallo-romaine et non à la religion celtique proprement dite.

Les Romains avaient confondu leur religion avec celle des Grecs. D'Arès et de Mars ils n'avaient fait qu'un. Ils avaient identifié leur Mercure avec l'Hermès hellénique, Minerve avec Athênê, Vénus avec Aphroditê, et dans ce mélange la mythologie grecque, brillamment développée par la poésie et par les arts du dessin, l'avait emporté sur la mythologie pauvrement documentée des Romains.

Quand Rome victorieuse assujettit la plus grande partie des pays celtiques, elle possédait, grâce à cette fusion, une religion complète sous trois aspects, avec un rituel, avec une mythologie, avec des formes consacrées dans le domaine des arts du dessin. Elle importa le tout chez les vaincus et le leur imposa. Elle eut l'art de le faire à peu près sans violence. Son procédé fut celui qu'elle avait suivi en Grèce. Il consista à dire et à faire croire que les conceptions mythologiques du vainqueur étaient identiques à celles des vaincus.

Le *De bello gallico* de Jules César, dans son livre VI, chapitre XVII, nous offre le témoignage le plus ancien de cette politique. « Le grand dieu des Gaulois est Mercure, puis viennent Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. » Jules César l'écrivait dans l'hiver de 52-51 ; il faisait en cela acte d'homme d'État et non de mythographe. A sa doctrine mythologique on peut comparer sa définition de la Gaule géographique qui est l'œuvre d'un conquérant et d'un administrateur sur les ruines de l'ethnographie. Il aurait fallu un hasard bien extraordinaire pour que les Gaulois eussent imaginé cinq conceptions mythologiques identiques à celles que les Romains s'étaient forgées par la combinaison de leur religion avec celle des Grecs et qu'ils désignaient par les noms de Mercure, Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. Jules César, en imposant ces noms romains à des dieux gaulois, n'a dû être guidé que par des points de ressemblance d'ordre secondaire. Quoi qu'il en soit, sa doctrine a prévalu, il

y a eu en Gaule, en Grande-Bretagne et dans les régions celtiques situées à l'est du Rhin une religion gallo-romaine fondée sur elle. Cette religion est l'objet de la première des six leçons de M. Rhys, p. 1-106 de son ouvrage. L'auteur a pris pour base le mémoire de M. Gaidoz intitulé : *Esquisse de la religion des Gaulois*, extrait de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. V, Paris, 1879, 22 p.; une étude de M. Florian Vallentin intitulée : *Les dieux de la cité des Allobroges*, dans la *Revue celtique*, t. IV, p. 1-36, et quelques mémoires de M. Mowat.

La conclusion qui résulte de l'étude des inscriptions, est que le procédé employé par les Romains pour identifier le panthéon gaulois avec le leur a consisté à réunir en une seule plusieurs divinités différentes. Ils ont été probablement aidés dans cette opération par le commerce grec qui fournissait d'idoles la piété gauloise et qui, pour représenter une centaine peut-être de divinités différentes, répandit en Gaule, au moment de la conquête, des exemplaires innombrables de cinq types seulement : Hermès-Mercure, Apollon, Arès-Mars, Zeus-Jupiter. Athênê-Minerva [1].

Après la conquête romaine, quand la civilisation gréco-latine eut pénétré en Gaule, des artistes grecs s'y établirent et sculptèrent quelques statues étrangères aux types consacrés de la religion gréco-romaine, tels sont ceux de Cernunnos et de Tarvos Trigaranus. Mais ce fut un phénomène tardif et une exception.

C'est ainsi que dans les inscriptions romaines nous trouvons : 1° Mercure : Alaunus [2], Atesmerius [3], Cissonius [4], Leud [5], Magniacus [6], Moccus [7], Tourenus [8], Vassocales [9], Visucius [10];

1) D'autres types, tels que ceux d'Hercule et de Diane sont probablement d'importation plus récente.

2) Brambach, 1717.

3) *Antiquaires de France*, bulletin de 1880, p. 103, 116, 141; de 1882, p. 310.

4) Brambach, 400, 1461, 1939.

5) Brambach, 592.

6) *C. I. L.*, XII, 2373.

7) Orelli, 1407.

8) Brambach, 1830.

9) Brambach, 835.

10) Brambach, 1696; Robert, *Épigraphie gallo-romaine de la Moselle*, premier fascicule, p. 59.

2° Apollon : Belenus[1], Borvo[2], Clarius[3], Cobledulitavus[4], Grannus[5], Maponus[6], Mogounus[7], Toutiorix[8], Virotutis[9];

3° Mars : Albiorix[10], Beladonnis[11], Belatucadrus[12], Britovius[13], Budenicus[14], Buxenus[15], Camulus[16], Carrus, Cicilus[17], Caturix[18], Cocidius[19], Condates[20], Corotiacus[21], Divannus, Dinomogetimarus[22], Giarinus[23], Lacavus[24], Leucimalacus[25], Loucetius[26], Nabelcus[27], Nodon ou Nudens[28], Olloudius ou Olludius[29], Rigisamus[30], Sediarum[31], Segomodunas[32], Toutates ou Toutatis[33], Tritullus[34], Vincius[35];

1) *C. I. L.*, V, 732, 737, 741, 748, 749, 753, 8212.

2) De Wal, *Mythologiæ septentrionalis monumenta epigraphica*, n° 305.

3) *C. I. L.*, III, 2880; VII, 632.

4) Allmer, 285.

5) Brambach, 1915; *C. I. L.*, III, 5870, 5871, 5873, 5874, 5876, 5881, 5888, 5861; VII, 1082.

6) *C. I. L.*, VII, 1345.

7) Brambach, 1915.

8) Brambach, 1529.

9) *C. I. L.*, XII, 2525.

10) *C. I. L.*, XII, 1300.

11) *C. I. L.*, XII, 503.

12) *C. I. L.*, VII, 318, 746, 885, 957.

13) *C. I. L.*, 3082, 3083.

14) *C. I. L.*, XII, 2973.

15) *C. I. L.*, XII, 5932.

16) Brambach, 164; *C. I. L.*, VII, 1103.

17) *C. I. L.*, XII, 356.

18) Brambach, 1588; Mommsen, *Inscriptiones helveticæ*, n° 70.

19) *C. I. L.*, VII, 283, 914, 977.

20) *C. I. L.*, VII, 420.

21) *C. I. L.*, VII, 93 *a*.

22) *C. I. L.*, XII, 4218.

23) *C. I. L.*, XII, 332.

24) *C. I. L.*, XII, 3084.

25) *C. I. L.*, V, 7862 *a*.

26) *C. I. L.*, VII, 36.

27) Allmer, 317.

28) *C. I. L.*, VII, 138, 139.

29) *C. I. L.*, XII, 166-167; VII, 73.

30) *C. I. L.*, VII, 61.

31) *C. I. L.*, VII, 1262.

32) Allmer, 318.

33) *C. I. L.*, VII, 84; III, 5320.

34) Allmer, 338.

35) *C. I. L.*, XII, 3.

4° Jupiter : Baginas[1], Saranicus[2], Tanarus[3].

5° Minerva : Arnalia[4], Belisama[5], Sulevia, Idemnica[6], Sulis[7].

Voilà cinquante-cinq noms divins gaulois correspondant, bien probablement, à autant de divinités différentes, et ces noms ont été classés dans le panthéon gréco-romain sous cinq étiquettes seulement. Les cinq conceptions mythologiques que désignent, dans la religion de l'empire romain, les noms divins Mercure, Apollon, Mars, Jupiter et Minerve, sont chacune le résultat artificiel de la fusion de deux éléments, l'un romain et l'autre grec, et il est invraisemblable que les Gaulois fussent arrivés, par une sorte de végétation naturelle, à des conceptions identiques à celles qui constituaient la mythologie officielle de Rome.

Le point de vue auquel doit se placer celui qui étudie la mythologie est tout différent du point de vue des archéologues. Quand un archéologue ouvre à la page 9 le tome VI du *Corpus inscriptionum latinarum* et y lit, sous le numéro 46, l'étude d'un marbre aujourd'hui conservé au Musée du Vatican, il y voit qu'un Mars avec lance et bouclier était surmonté de l'inscription : *Camulo*. Il en conclut que Camulus est un Mars et cela lui suffit. L'archéologue ne va pas plus loin. Mais le mythographe ne peut se contenter de si peu. Il se demande où est la preuve que la légende du Camulus gaulois fût identique à celle du Mars gréco-romain issu, comme on sait, de la confusion entre le Mars romain et l'Arès grec.

En 1876, M. de Longpérier a lu à Meaux la légende *Atesmerio* à la base d'un fragment de statue où il a reconnu les attributs de Mercure, et, quelques années plus tard, M. Mowat lisait sur un vase votif de Poitiers la dédicace : *Deo Me[r]curio Adsmerio*. Un archéologue en conclura que les Gaulois avaient un dieu Ads-

1) *C. I. L.*, XII, 2383.
2) Brambach, 972.
3) *C. I. L.*, VII, 168.
4) Orelli, 1961.
5) Orelli, 1431, 1969.
6) *C. I. L.*, XII, 2979.
7) *C. I. L.*, VII, 39, 42, 43.

merius ou Atesmerius identique au Mercure gréco-romain dont la légende est le résultat de la fusion de deux légendes très différentes, celle du Mercure romain et celle de l'Hermès grec, mais il serait fort téméraire d'en tirer la conséquence que le dieu, appelé Adsmerios ou Atesmerios par les Gaulois, eût une légende identique à la légende artificielle du dieu gréco-romain.

L'association des divinités gauloises avec celles du panthéon gréco-romain est un fait qui appartient à l'histoire de l'empire romain, et plus spécialement à l'histoire des populations celtiques sous la domination des Romains ; mais il ne nous apprend à peu près rien sur la religion des populations celtiques antérieurement à la conquête romaine.

M. Rhys consacre au panthéon gallo-romain sa première leçon, 106 pages qu'il divise en sept paragraphes intitulés : 1° Mercure ; 2° Apollon; 3° Mars ; 4° Jupiter ; 5° Minerve ; conformément au passage de César cité plus haut ; 6° Dis, d'après un autre passage de César [1] ; 7° Divinités inférieures. Malgré tout l'intérêt qu'offre cette étude du savant auteur, nous sommes obligé de constater le doute que laisse dans l'esprit la valeur mythologique de son travail pour ceux qui cherchent à connaître la religion gauloise avant la conquête romaine.

M. Rhys passe ensuite à l'étude des renseignements que peuvent nous donner sur la mythologie celtique les récits légendaires contenus dans la littérature néo-celtique. Il consacre à ce sujet 572 pages des cinq dernières leçons : 2° le Zeus des Celtes insulaires; 3°, 4° le héros de la civilisation ; 5° le héros Soleil ; 6° les dieux, démons, héros. Certainement rien n'est plus complet que cette savante étude, et M. Rhys y a porté cette attrayante clarté d'exposition qui distingue tous ses écrits. Il a tenu à mettre de l'ordre dans ses idées, c'était la condition indispensable d'une exposition agréable à lire ; mais le classement qu'il a adopté est-il scientifiquement justifié ? Nous n'en sommes pas tout à fait convaincu.

Prenons comme exemple la seconde leçon intitulée : le Zeus

1) *De bello gallico*, l. VI, cap. XVIII.

des Celtes insulaires. La première question que nous poserons est celle-ci : les Celtes insulaires avaient-ils un dieu appelé Zeus ? Une réponse s'impose. C'est que, si ce dieu a jamais existé, personne n'en a jamais trouvé trace. Cela n'empêche pas M. Rhys de découvrir plusieurs Zeus dans les Iles-Britanniques.

Le premier est le dieu irlandais Nuada à la main d'argent. Or faisons observer que Nuada nous offre la prononciation irlandaise du Nodens britannique appelé aussi Nodon et identifié à Mars sous l'empire romain. Et pourquoi Nuada est il un Zeus ? C'est qu'ayant perdu la main droite dans une bataille, il l'avait fait remplacer par une main d'argent. Or Tyr, le Zeus scandinave, eut la maladresse de se laisser manger la main par un loup [1] et un récit mythologique grec nous montre Typhon coupant à Zeus les muscles des pieds et des mains et le réduisant ainsi à l'impuissance jusqu'au moment où le dieu est guéri par Hermès [2]. Mais de cette concordance fortuite sur un point secondaire de la légende, on ne peut conclure à la concordance sur les autres points, et ce qui prouve que dès l'antiquité l'identité de Nuada-Nodens avec Jupiter n'était pas évidente, c'est que les Romains ont admis que Nodens était un Mars. M. Rhys ne s'arrête pas à cette objection. C'est un Mars-Jupiter, dit-il, et, en conséquence, il classe parmi les Zeus le héros guerrier irlandais Cumall qui lui paraît identique au Camulos celtique assimilé à Mars par les Romains.

Pour bien comprendre la mythologie celtique, ajoute M. Rhys, il faut remonter à l'époque où les trois dieux Zeus, Pluton et Neptune n'en faisaient qu'un. Mais tout le monde sait que cette époque n'existe qu'hypothétiquement. Dans la littérature homérique, au delà de laquelle on ne peut remonter que par des suppositions arbitraires, Pluton, lisez Aïdès, exprime l'opposé de Zeus, et de ces deux notions, Zeus, le jour, Aïdès, la nuit, la

1) Grimm, *Deutsche Mythologie*, 2e éd., p. 187-188. Simrock, *Handbuch der deutschen Mythologie*, 5e éd., p. 273, soutient que cette légende est une conception relativement récente et d'origine purement germanique.

2) Apollodore, livre I, c. vi, § 3, section 8-10 ; Didot-Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, t. I, p. 110.

notion du dieu des eaux, Poseidôn, est nettement distinguée dans cette littérature antique.

Dans la mythologie celtique de M. Rhys, l'élément subjectif est beaucoup trop considérable. La critique, que j'adresse ici à mon éminent confrère, a été faite, il y a quelques années, à un ouvrage beaucoup moins considérable et moins savant que le sien, *Le cycle mythologique irlandais*. Le but que je me proposais dans cet ouvrage, en rapprochant la mythologie irlandaise de la mythologie grecque, était de montrer que les Irlandais avaient tort de considérer comme historiques les faits inscrits par leurs écrivains du moyen âge et des temps modernes dans les premiers chapitres des livres qu'ils ont consacrés à l'histoire d'Irlande. Des critiques autorisés ont trouvé que j'abusais de la comparaison et que je multipliais outre mesure les citations des auteurs de l'antiquité. M. Rhys me semble être tombé dans le même défaut, et cela avec d'autant plus d'excès que son livre est deux ou trois fois aussi gros que le mien. Je crois qu'il aurait en grande partie évité cette imperfection si, au lieu de prendre dans la mythologie gréco-romaine, ou dans une conception subjective comme « le héros de la civilisation », la base de son classement, il avait cherché cette base dans les monuments de la littérature celtique. Mais tous les critiques non prévenus reconnaîtront que le livre de M. Rhys est, jusqu'à présent, le recueil le plus complet où l'on puisse étudier la mythologie celtique, et ils constateront le plaisir et le profit avec lequel ils l'ont lu.

H. d'Arbois de Jubainville.

LA RELIGION MANDÉENNE D'APRÈS M. BRANDT

Die mandæische Religion, *ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung erforscht, dargestellt und beleuchtet von* Dr A.-J.-H. WILHELM BRANDT, Pfarrer der niedern. reform. Kirche. — Leipzig, 1889.

La Babylonie méridionale, sillonnée de marais et d'anciens canaux obstrués, héberge une petite population d'origine araméenne dont la religion diffère entièrement des trois religions bibliques connues jusqu'à présent. Cette population s'appelle elle-même *Mandaya* ou *Naçoraya*, c'est-à-dire *Mandéens* ou *Naçoréens*. Les musulmans les appellent *Çabiun*, au pluriel *Çubba*. En Occident on les appelle ordinairement *Çabiens*, moins exactement *Sabéens*, quelquefois même « chrétiens de saint Jean-Baptiste », à cause de leur habitude la plus remarquée de se baptiser, c'est-à-dire de se baigner journellement dans l'Euphrate.

Jusqu'au xe siècle cette secte religieuse a échappé à toutes les investigations des voyageurs et son existence même ne paraît avoir été enregistrée dans aucun ouvrage de l'Église syrienne antérieur à l'islamisme. Les écrivains musulmans du xe siècle mentionnent pour la première fois la présence, dans la contrée marécageuse de la Chaldée, de sectes de *mughtasila* ou d'*Héméro-baptistes* dans lesquels on reconnaît facilement les Mandéens. Après cette date le silence se fait de nouveau sur cette secte jusqu'en 1652, année où fut imprimée à Rome la *Narratio de Ignatius a Jesu*. La *Narratio* considère les Mandéens comme disciples de saint Jean-Baptiste et descendants des multitudes baptisées dans le Jourdain par le précurseur de Jésus, qui se seraient

sauvées dans ces parages devant les persécutions mahométanes. Ignatius fixe le nombre des « chrétiens de saint Jean » à 25,000 familles parmi lesquelles il y avait quelques commerçants, mais dont la plupart étaient orfèvres, charpentiers et serruriers. Il affirme de plus que ces sectaires habitaient non seulement dans le territoire de *Basra* et le district limitrophe de la Perse, mais aussi à Maskat, Goa et Ceylan. Selon lui les Mandéens auraient autrefois été d'accord avec les chrétiens chaldéens de la Babylonie, non seulement sur les mœurs mais aussi sur la foi, et ils ne se seraient soustraits à l'autorité du patriarche babylonien et n'auraient renoncé au nom de chrétiens que depuis un peu plus de 170 années. Ces diverses données sont particulièrement sujettes à caution, car Ignatius semble ne jamais avoir eu de rapports avec les prêtres mandéens et paraît avoir confondu les Mandéens avec d'autres sectes chrétiennes.

Des notions beaucoup plus précises sur la population mandéenne sont contenues dans une carte géographique publiée, en 1663, dans les *Relations des divers voyages curieux* de Melchizedech Thevenot. Les 31 localités habitées par les Mandéens donnent la somme de 3,279 familles. Quelque temps auparavant, le Maronite Abraham Ecchellensis avait fait paraître son livre intitulé *Eutychius patriarcha Alexandrinus vindicatus*, dans la deuxième partie duquel il parle des Mandéens comme de personnes avec lesquelles il a eu des relations personnelles. Lui aussi atteste qu'ils s'appellent eux-mêmes chrétiens de saint Jean et seulement en arabe « Naçariens de Yahyâ ». Il dit que ces sectaires, obligés d'appartenir à une des religions tolérées par le Coran, préférèrent se donner le nom des chrétiens avec lesquels ils célèbrent en commun le baptême et la fète du dimanche, mais qu'en réalité, en dehors de quelques dénominations, ils n'ont aucun trait commun avec le christianisme. Abraham Ecchellensis fait en même temps la description de trois livres mandéens, le *Genzâ*, le *Drâshê* d'*Yahyâ* et le *Sfar malwâsê*; le premier de ces livres aurait aussi le titre de *Sidra l'Adam* qu'il traduit *Ordo Adami*. Cet auteur rejette avec raison l'opinion d'Ignatius qui identifie les Mandéens avec les juifs baptisés par saint Jean-Baptiste.

Les « disciples de saint Jean » attirèrent dès lors l'intérêt des missionnnaires et provoquèrent des recherches scientifiques. Plusieurs exemplaires des Écritures mandéennes arrivèrent successivement dans les bibliothèques de l'Europe. Néanmoins, pendant longtemps, on est resté dans une grande incertitude sur le vrai caractère de cette secte. La réserve de plus en plus sévère des Mandéens sur leur doctrine religieuse et la difficulté de comprendre les textes, sont les deux causes principales qui ont perpétué l'erreur qui confond ce peuple avec les autres espèces de *Çabiens*, ou de *Sabéens*, erreur à laquelle M. Chwolson a réussi à mettre fin par son ouvrage *Die Ssabier und der Ssabismus* qui a été publié en 1856, en 2 volumes, à Saint-Pétersbourg.

Au commencement de notre siècle, l'érudit suédois Mathé Norberg a fait paraître plusieurs mémoires sur la religion et la langue des Mandéens, s'appuyant sur les renseignements qui lui ont été donnés par le vicaire maronite au sujet des « Nazaréens » qui prétendent être disciples de saint Jean et qui se sont établis depuis le XVII[e] siècle dans la contrée de *Merkab* au *Liban*. Norberg considérait ces Nazaréens comme une branche des Mandéens, identique avec les Nazaréens primitifs qu'Épiphane mentionne et décrit comme une secte juive ayant habité anciennement le pays de Galaad et de Basan. La langue des livres mandéens lui parut confirmer sa manière de voir. Malgré l'avis contraire du savant Niebuhr, il maintint toujours son opinion, ce qui fut la cause d'un nouvel arrêt dans l'étude du mandaïsme.

Vers le milieu de notre siècle, M. le professeur H. Petermann fit le célèbre voyage pendant lequel il passa trois mois au milieu des Mandéens de *Suk es-Shiuch*, où ils occupent un faubourg situé sur la rive gauche de l'Euphrate. Un prêtre du nom de *Yahyâ* lui enseigna la lecture de l'écriture mandéenne; il lui donna quelques renseignements sur la religion. Le résultat de ces expériences a été publié dans l'article *Mandæer* de l'*Encyclopédie* de Herzog (vol. IX, 1858). Grâce à M. le professeur Petermann, il est avéré que les Mandéens ne s'appellent nullement eux-mêmes disciples de saint Jean, mais seulement *Mandâyâ* : le titre *Naçorâyâ* est donné aujourd'hui seulement à ceux qui se distinguent

particulièrement par leur savoir et leur conduite; en face des Arabes ils se nomment *Çubba=baptistes*. Ils ne veulent pas être les Çabiens du Coran, mais cela n'a pas grande importance au fond. On doit à M. le professeur Petermann une édition lithographique du *Genza*; mais la traduction promise de ce livre n'a pas été publiée.

Un quart de siècle plus tard, le vice-consul de France à Bagdad, M. Siouffi, fit la connaissance en 1875 d'un des fils d'un prêtre mandéen qui, après avoir terminé les études nécessaires à son sacerdoce, s'était converti au catholicisme. M. Siouffi eut d'abord l'intention de se faire traduire par lui les livres mandéens, mais il dut renoncer à ce projet et se contenter d'écrire sous la dictée du néophyte les réponses qu'il faisait aux différentes questions qu'il lui posait. L'ensemble de ces recherches a été coordonné par M. Siouffi dans son livre intitulé : *Étude sur la religion des Soubba ou Sabbéens, leurs dogmes, leurs mœurs*, par M. N. Siouffi, vice-consul de France à Moussoul; Paris, Imprimerie nationale (Ernest Leroux, éditeur), 1880. L'auteur n'a eu aucune connaissance de la religion mandéenne avant son séjour à Suk; il ne connaît pas non plus les ouvrages publiés antérieurement sur ce sujet en Europe. Sans avoir une connaissance exacte de la littérature mandéenne, il en a appris justement ce qu'il lui fallait pour lire et transcrire quelques noms et quelques formules textuelles. Ce livre est extrêmement utile pour connaître l'état actuel de la religion mandéenne. Mais on comprend facilement que pour se faire une idée exacte du rôle historique du mandaïsme, il est indispensable d'approfondir le contenu des écrits anciens considérés comme sacrés par ces sectaires. A cet effet nous disposons des textes mandéens existant aujourd'hui dans les bibliothèques de l'Europe; ce sont :

1° Le *Codex nazareus* de Norberg, publié en trois parties avec traduction, lexique et onomastique ».

2° *Thesaurus sive Liber Magnus* vulgo Liber Adamis appellatus, opus Mandæorum summi ponderis descripsit E. H. Petermann. Lipsiæ, 1867. Les bibliothèques européennes contiennent, elles aussi, quelques traités et fragments du *Thesaurus* ou *Genza*.

3° *Qolasta,* oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele, autographirt und herausgegeben von Dr J. Euting 1867; édition magnifique et d'une calligraphie merveilleuse.

4° Le mémoire *Ueber die Mundart der Mandæer*, par M. le professeur Th. Nœldeke.

5e La *Mandaïsche Grammatik* du même auteur qui a fixé pour la première fois les formes correctes de la langue et facilité l'intelligence d'un grand nombre de passages obscurs. M. Nœldeke constate dans plusieurs pièces du *Qolasta,* du *Divan* et du *Sfar Malwashé*, les phénomènes de la décadence de la langue mandéenne et en conclut que ces textes sont le produit d'une période récente.

Malgré ces excellentes ressources, l'intelligence exacte de la littérature mandéenne n'est pas une chose facile et on ne peut plus attendre beaucoup de lumière de la part des Mandéens eux-mêmes. La récente reédition de l'article de M. Petermann par M. le Dr Kessler, bien qu'elle soit considérablement élargie et développée, n'ajoute presque rien à ce que nous en savions antérieurement. La nécessité de consulter directement les livres mandéens et principalement le livre le plus ancien, le *Genza,* a été ressentie partout, mais ce n'est que M. W. Brandt qui s'est courageusement chargé d'y porter remède.

L'ouvrage de M. Brandt, en dehors de l'introduction dans laquelle nous avons puisé les renseignements qui précèdent, se divise en six chapitres, dont voici le contenu sommaire :

Le premier chapitre traite de la théologie mandéenne. Tout d'abord il relève, dans des remarques préliminaires, les expressions caractéristiques de la métaphysique mandéenne qui prennent souvent des nuances inconnues aux sens qu'elles ont dans les discours ordinaires. Ainsi, le mot *utra* « richesse, trésor » désigne les êtres que nous appelons « anges ». Quelquefois les sens exacts des termes employés ne résultent pas clairement des passages parallèles; ainsi, par exemple les mots *almaiâ* « mondes », *skinata,* « demeures », *pirayâ,* « fruit », *tirayâ*, « portes », désignent certaines classes d'êtres suprêmes. Les mots les plus

obscurs de cette catégorie sont *mana* et *pira*. M. *B.*, après Sylvestre de Sacy, se décide à traduire le premier par « esprit » et le second par « fruit », en rappelant pour ce dernier terme la doctrine des Docètes qui comparaient la divinité aux grains de la figue. Après ces préliminaires, M. *B.* étudie l'élément polythéiste qui sert de base à la théogonie mandéenne, présentée dans le *Genza* sous trois formes assez différentes l'une de l'autre, sans compter d'autres variantes moins considérables. Chacune de ces parties théogoniques opère non seulement avec des entités toutes différentes, mais aussi d'une manière tout à fait dissemblable. Dans la première, les êtres suprêmes sont *Pira, Ayar* et *Mana*; dans la deuxième, ce sont *Nitufta*, *Mana* et son image; la troisième a pour point de départ *Nebat Raba*. On voit que, contrairement à ce que pensait Petermann, les différentes conceptions théologiques du *Genza* ne procèdent pas d'un système unique. La vérité est que nous avons ici différentes tentatives de systématisation d'une notion fondamentale dont celle qui contient l'idée de la première et de la deuxième Vie paraît être la plus ancienne; l'idée de la troisième Vie a été ajoutée plus tard.

Les théories relatives à la création du monde sont aussi très divergentes dans le *Genza*. Le démiurge nommé *Ptahil* est celui qui reçoit l'ordre des bonnes divinités, mais les mauvais génies, *Ruha* et ses sept enfants, s'emparent par ruse du gouvernement du monde. Pendant que *Manda d'Hayê* avec ses trois frères *Hibil*, *Shitil* et *Anosh* célèbrent les noces d'Adam et d'Ève, les Sept apportent à ceux-ci des vêtements, de l'or, du pain, du vin et des fruits; les autres démons leur donnent en outre plusieurs objets de luxe. Dans toutes ces légendes, dit M. *B.*, il n'y a pas trace de monothéisme. On ne trouve nulle part que, par exemple, *Mana Raba* soit le dieu vrai et unique; même le mot *Alaha* est le plus souvent employé pour désigner les faux dieux des autres religions; Alaha n'est jamais le dieu des Naçoréens.

En opposition avec ce polythéisme, on trouve dans le *Genza* plusieurs traités qui contiennent la doctrine bien monothéiste du « roi de la lumière ». Les expressions *Mana*, *Pira*, *Ayar* y sont

évitées à dessein ; on y parle au contraire des mondes lumineux comprenant d'innombrables *Jourdains, demeures de beaucoup de rois et d'Utras*. C'est une doctrine qui, tout en connaissant les entités mythologiques, n'aime guère la mythologie et ne se sert de ces expressions que dans un sens figuré. Dans cette doctrine, le monde de la lumière se distingue foncièrement du monde des ténèbres, peuplé par des monstres et des démons de formes repoussantes et gigantesques. Le roi des ténèbres avait jadis eu l'intention de faire la conquête du monde supérieur, mais il trouva, sur la frontière, toutes les portes fermées et aucune route tracée pour l'y conduire. La création du monde, d'après ce système, est aussi diversement racontée, mais le fond monothéiste n'en est pas obscurci.

Sur ces deux systèmes opposés sont venus se greffer d'autres systèmes et essais plus incomplets les uns que les autres qui ont causé une confusion inextricable dans les livres sacrés des Mandéens. M. *B*. cherche, et réussit en grande partie, à en débrouiller l'écheveau. Il fixe chronologiquement le développement de la doctrine du roi de la lumière entre 200 ou 300 à 600 après Jésus-Christ et il considère le système polythéiste comme remontant à des époques antérieures (p. 22-59).

Le second chapitre, intitulé *Cosmologie et Anthropologie*, expose en premier lieu les idées que les Mandéens se font du monde. Le *Genza* mentionne les peuples et les pays qui doivent périr au dernier jour ; ce sont les suivants : Babel, Burcif (?), la maison de Perse, des Romains, de Sind, de Hind, des Samaritains, des Tyriens et la montagne de fer que M. *B*. identifie avec les Chalybes du Pont. La terre (*Tibil*) consiste en un bloc d'eau noire condensée, d'une longueur de 12,000 pharsanges, c'est-à-dire de 9,000 lieues géographiques. La terre est placée sur le corps du monstrueux *Ur*. Le monde des bienheureux se trouve au delà du plateau montagneux du nord. Sur la terre est le firmament à sept étages nommé *matarta* (lieu gardé), dans lequel sont établis *Ruha* et ses enfants ; ils servent de Purgatoires où sont retenues les âmes de ceux qui ont commis des péchés dans ce monde. Les Mandéens connaissent aussi les sept planètes dont ils font de mauvais génies,

parce que ils les croient dirigées chacune par l'un des enfants de *Ruha*. Le monde, créé pour être la demeure de l'homme, a été produit pour être agréable aux êtres animés : l'ingérence de *Ruha* et de ses enfants y introduisit le mal. L'idée du dualisme entre le bien et le mal ne s'y trouve qu'à propos du contraste formé par le corps et l'âme, et là encore il n'est pas absolu. L'opposition est plus forte entre les deux espèces de feu : le feu dévorant ou brûlant est d'origine terrestre; le feu vivant est au contraire particulier aux êtres supérieurs.

Dans le troisième chapitre, M. *B*. trace les traits les plus caractéristiques de la vie religieuse des Mandéens. Les parties polythéistes du *Genza* ne contiennent aucune prescription rituelle ou morale. On voit seulement que le baptême, l'admission dans la communauté par le serrement de la main (*kushta*) et l'invocation du nom de la Vie (*Hayé*) appartenaient dès le commencement aux pratiques religieuses de la secte. Les autres livres contiennent les principes moraux comme la défense de l'adultère, du vol et du meurtre, auxquels s'ajoute la défense de l'esclavage entre Mandéens. Il est surtout déclaré que les bonnes œuvres procèdent d'une foi correcte et d'une conviction profonde. Parmi les obligations religieuses, on rencontre en premier lieu la défense de l'idolâtrie, de la magie et de la vaticination comme aussi l'interdiction du parjure. Chaque Mandéen doit prendre part à l'office du dimanche, en se tenant derrière les prêtres, en prenant la communion (*Pehta*), et en accomplissant les cérémonies de *kushta* et du *laufa* (embrassement mutuel). Les renégats doivent être ramenés avec douceur, et on ne doit pas chercher expressément à faire des prosélytes parmi les sectaires des autres religions, lesquels, en tant que non baptisés, sont tenus pour impurs. En dehors du dimanche, les Mandéens célèbrent encore quatre fêtes dans l'année, dont la plus grande est celle du jour de l'an qui dure sept jours. Les Mandéens comptent douze mois à 30 jours chacun, et intercalent 5 jours embolismiques entre le huitième et le neuvième mois. La fête la plus curieuse est celle qui tombe au premier jour du cinquième mois; c'est une fête funéraire en commémoration des compagnons de Pharaon, qui furent noyés

dans la mer Rouge. Ils s'habillent en blanc et ne portent jamais d'habits de couleur. Ils font des prières chaque jour, rejettent le jeûne et ne font aucune distinction entre les viandes pures et impures pourvu qu'elles soient préparées par un Mandéen, car la nourriture préparée par les étrangers est impure. Tous les comestibles doivent être lavés dans l'eau avant d'être mangés. Ils observent aussi un certain nombre d'ablutions, afin d'effacer certaines contaminations journalières. Les principaux actes rituels sont : le baptême, la communion (*Pehta*), l'absorption du vin consacré (*mambuha*) et le signe que le prêtre imprime avec l'eau sur le front du baptisé en invoquant le nom de la Vie. En terminant la cérémonie du baptême, le prêtre mandéen prend le diadème qu'il porte sur la tête, l'embrasse 60 fois et met sur la tête de l'enfant l'anneau de myrte qu'il lui avait placé au doigt.

D'après les Mandéens, toutes les eaux viennent du nord et reçoivent, par des canaux invisibles, une partie des eaux vivantes qui remplissent les Jourdains célestes ; c'est pourquoi le baptême pris dans les eaux coulantes de la *Tibil*, c'est-à-dire du monde terrestre, rétablit les communications entre le monde inférieur et le monde supérieur. Au retour de *Hibil Ziva* de son voyage dans le monde des ténèbres, *Nitufta*, sa mère, le baptise dans 7 grands Jourdains intérieurs et invisibles qui coulent de dessous son trône. La région du nord sert de demeure au sublime roi de la lumière ; de là vient le vent Ayar et le grand Océan qui entoure la terre et laisse ouverte la porte du nord par laquelle coule l'eau vivante sur toutes les parties du globe. La région du sud, est, au contraire, soumise à des vents brûlants et est limitée par l'Océan ténébreux, sur les bords duquel habitent des hommes noirs et laids comme des démons. Les eaux de cet océan sont noires et bouillantes et donnent la mort à quiconque en goûte. M. *B.* conclut de cette description que les Mandéens viennent du haut nord et n'ont jamais pratiqué la navigation sur le golfe Persique. L'immigration a dû, selon lui, se faire aux époques préhistoriques, étant donné que la langue mandéenne a été parlée dès la plus haute antiquité dans la Basse-Babylonie.

Voici maintenant l'idée que les Mandéens se font de l'âme hu-

maine et de sa destinée après la mort. L'âme humaine vient du monde lumineux et son corps vient de la terre. Les esprits planétaires ont bien pu confectionner le corps, mais ils ont été incapables de donner la vie à Adam. L'existence de l'âme dans le corps cause à celle-ci, non seulement une vie pénible et pleine de désagréments, mais lui est aussi très défavorable au point de vue moral. L'ange de la mort, nommé *Çawriel*, ainsi que son compagnon *Qemamir Ziwa* délivrent l'âme de ses chaînes et la conduisent directement au monde de la lumière, si ses péchés ne l'obligent pas à s'arrêter, jusqu'à complète expiation, dans les *matarta* gardés par les esprits planétaires. Ces derniers sont en même temps les fondateurs des fausses religions. Les légendes mandéennes s'occupent tout particulièrement de la *matarta* dominée par *Ishu Mshiha*, Jésus-Christ, le « faux et vain Messie » qui a égaré les hommes afin de les retenir dans sa demeure ténébreuse. Cette théorie des *matarta* n'a pas été admise par la doctrine du roi de la lumière, laquelle désigne les « lieux de châtiment » par les épithètes de « feu brûlant », de « ténèbres », de « mer de la fin », et de *gohonam* ou géhenne. Au dernier jour, il y aura un jugement universel, où les adorateurs de Satan tomberont dans le feu brûlant et mourront d'une seconde mort.

La religion mandéenne défend absolument de pleurer les morts et d'en prendre le deuil. Des prières et des cérémonies nommées *masiqta* sont ordonnées à leur profit; les prières durent aujourd'hui sept jours et elles commencent au troisième jour après la mort. Les Mandéens récents connaissent aussi le sacrement pour les mourants.

Le quatrième chapitre s'occupe de l'histoire religieuse d'après la conception mandéenne. Cette histoire a surtout pour objet l'annonciation, les luttes et la préservation de la vraie religion. Nous avons vu plus haut que le démiurge *Ptahil* a perdu sa suprématie sur l'univers entre les mains de *Ruha* et de ses sept enfants; l'homme seul est tombé en partage à la première Vie. Adam, à peine formé, est instruit dans les principes de la vraie religion. Ève et *Adam bar Adam* (Adam fils d'Adam) se laissent séduire au péché, mais ils reçoivent aussitôt leur pardon. L'idée

de l'expulsion du Paradis y manque entièrement. Pour protéger le genre humain contre les attaques de *Ruha* et des sept esprits planétaires, la Vie leur adjoint trois *utras* : *Hibil*, *Shitil* et *Anosh*, qui descendent avec les âmes sur cette terre et les protègent pendant leur vie terrestre. Les mauvais esprits cherchent à tuer *Anosh* qu'ils appellent l' « homme étranger » et produisent trois catastrophes successives dans ce monde. La première fois le genre humain périt par l'épée et la peste, à l'exception de *Ram* et de *Rud* qui sont sauvés. La seconde fois la terre est consumée par le feu ; deux personnes seules, *Shurbai* et *Sharhabiel*, restent en vie. La troisième fois arrive le déluge et le seul homme sauvé est *Nu*. Durant ces catastrophes, *Manda d'Hayé* descend sur la terre pour soutenir ces trois *utras* dont deux finissent par remonter au ciel. *Anosh* reste seul avec la génération nouvelle. Les mauvais génies construisent alors la ville de Jérusalem, métropole de toutes les fausses religions, qui, après mille ans d'existence, arrive au sommet de la gloire sous le règne de *Shlimun* (Salomon) fils de David. Celui-ci commande même aux démons qui se sont soumis à lui, jusqu'au moment où, s'étant divinisé lui-même, il tomba dans la disgrâce divine et perdit le royaume. Mille ans après apparut *Mshiha*, fils de *Ruha*, qui séduisit les hommes malgré les bons conseils qu'*Anosh* leur donnait. Les juifs, tous partisans du faux Messie, persécutèrent cruellement la petite communauté de Naçoréens qui existait encore et ils s'attirèrent ainsi la vengeance céleste. *Anosh* détruisit la ville coupable, dispersa les juifs et transporta le reste des fidèles dans le pays euphratique. D'après les livres mandéens l'apparition du faux Messie a été précédée par l'activité de *Johana Maçbana* (c'est-à-dire Jean-Baptiste) qui appela les hommes à la pénitence et au baptême dans le Jourdain. C'est un épisode très semblable à celui qui est raconté dans les Évangiles ; il paraît donc que le mandéisme était tout d'abord favorable aux idées chrétiennes, mais que plus tard il prit une autre direction et devint des plus hostiles à cette religion.

La théorie du roi de la lumière s'étend beaucoup sur les erreurs introduites dans ce monde par le Messie des chrétiens.

Au lieu des trois *utras* de l'autre système elle ne conserve que *Anosh* seul; *Manda d'Hayê* est aussi omis; et la destruction de Jérusalem y est racontée avec plusieurs variantes et avec un détail minutieux. La figure de *Johana* disparaît et on y voit émerger un génie du nom de *Nebat*, fils de *Johana*. La réapparition du Christ dans les derniers jours du monde est naturellement aussi empruntée aux Évangiles. Les « livres des rois » prennent aussi l'apparition de Mohammed pour le commencement de la fin; ils l'appellent *Ahmat bar Bizbat* « le destructeur » . Au dernier moment le gros vieux *Léviatan*, délié de ses chaînes, engloutira la *Arqa-tibil* (le continent) avec les Sept, leurs rois et leurs chefs; tous les démons seront anéantis et les âmes des fidèles ne mourront pas de la seconde mort, mais vivront éternellement.

D'après M. *B.* les persécutions dont les Mandéens se disent avoir été l'objet de la part des partisans des autres religions, surtout de la part du Messie et de ses acolytes, indiquent que les Mandéens eurent à souffrir des missions chrétiennes pendant le gouvernement des Sassanides. A l'arrivée des Arabes ils devaient être souvent les victimes des envahisseurs, aussi bien pendant les guerres qui ont mis fin à la dynastie perse, que pendant les premiers établissements des gouverneurs musulmans. Pour échapper aux persécutions, les Mandéens ont pris le parti de se dire chrétiens afin d'obtenir la tolérance religieuse que le Coran accorde au christianisme. Cette hypocrisie leur est même recommandée par le livre saint.

Le cinquième chapitre, intitulé « la conscience religieuse », expose méthodiquement les traits les plus caractéristiques de la religion mandéenne. Le nom *Mandaya* que les Mandéens eux-mêmes ne comprennent plus, signifie « homme du savoir mystérieux = gnostique ». Mais on se tromperait beaucoup si l'on croyait que les sectaires sont tenus de comprendre à fond le sens de leur religion. Contrairement aux partisans du gnosticisme grec, ils se contentent d'acquérir la connaissance des commandements pratiques prescrits par la loi. La foi et les bonnes œuvres constituent les points principaux de la religion

mandéenne. Le vrai fidèle doit croire que « la vie est plus ancienne que la mort, la lumière plus que les ténèbres, le dimanche plus que le sabbat, le naçoréisme plus que le judaïsme, le Jourdain des eaux vivantes plus que les eaux troublées du lieu des ténèbres ». La gnomologie proclame : Le principe de ta foi doit être la croyance que le roi de la lumière existe et qu'il reste dans les puretés. La conviction existe donc chez eux que le mandaïsme est la vraie religion; quant à la science religieuse, même dans la classe sacerdotale, elle existe déjà très médiocrement; toute la science des autres Mandéens consiste le plus souvent dans la formule du baptême que, pour plus de précaution, le prêtre lui récite à haute voix.

L'âme reçoit la récompense de ses œuvres qui sont pesées dans la balance d'*Abatur*. Il s'occupe exclusivement de ceux qui n'ont jamais cessé d'appartenir à la communauté naçoréenne. Les âmes des apostats sont repoussées par le Juge suprême, le roi de la lumière, qui les renvoie ironiquement au paradis promis par *Ruha* et *Mshiha*. La religion des Mandéens est à base légaliste ; la loi consiste en cent quatre-vingts commandements, avec quatre commandements particuliers pour les prêtres. L'idée de rétablir une fois pour toutes l'union des fidèles avec les législateurs est restée inconnue au mandaïsme. En cas de danger, ils peuvent même renier en apparence leur religion, pourvu qu'ils conservent la foi dans leur for intérieur. Pendant la domination des Portugais aux embouchures du Tigre et de l'Euphrate, les Mandéens se déclarèrent chrétiens et renoncèrent à la plupart des cérémonies de leur culte. Plusieurs d'entre eux se sont convertis à l'islamisme et ces conversions successives sont devenues tellement fréquentes que le mandaïsme ne parait pas destiné à survivre à la génération présente.

Le chapitre VI, peut-être le plus important du livre entier, est consacré aux origines de la religion mandéenne. M. *B.* fait remonter ce système à l'époque relativement ancienne, où l'esprit religieux des Assyro-Babyloniens s'était amalgamé et unifié avec les spéculations philosophiques des Grecs. Le christianisme, ainsi que les divers systèmes gnostiques qui l'ont suivi, est lui-

même le fruit de la pénétration de ces deux génies. L'ancienne religion naturelle des Sémites, surtout des Chaldéens, croyait que le siège des divinités se trouvait dans le haut nord, et attribuait au baptême dans le fleuve la vertu de faire pardonner les péchés. Cette croyance fondamentale s'est peu à peu oblitérée chez les habitants des grandes villes et n'est restée vivante qu'au milieu des habitants des campagnes. Tandis que les documents assyro-babyloniens ne montrent aucune trace de lustration religieuse, comme moyen de purification, les ancêtres des Mandéens ont très bien conservé cet antique usage qui convient mieux aux campagnards qu'aux citadins. Les écrivains arabes du xe siècle connaissent les Çabiens des régions marécageuses qui sont identiques avec les *mughtasila* (ceux qui se lavent). Leur chef et fondateur de secte, dit un de ces auteurs, est appelé *El-Hasih* ; il admet deux séries d'êtres divins, masculins et féminins. Les plantes potagères appartiennent au premier, les plantes parasites aux seconds. Au IIIe et au IVe siècle après J.-C., il existait des livres écrits par l'hérésiarque El-Chassaï qui recommandait l'eau vive pour le salut du cœur et de l'âme. Il affirmait également que certains jours de l'année sont soumis à la domination d'étoiles malfaisantes et impies. Ces mêmes croyances se trouvent aussi dans le système des Mandéens auxquels il est défendu de se baigner le jour de l'an. Une autre branche des baptistes euphratiques a été sans doute la secte des Sampséens qui, au rapport d'Épiphane, n'étaient ni chrétiens, ni juifs, ni grecs, mais monothéistes établis au delà du Jourdain et de la mer Morte, qui honoraient Dieu par le baptême, et considéraient même l'eau à peu près comme la source primitive de la vie et par conséquent comme la divinité. En prenant le bain purificateur, les Mandéens ont l'habitude de boire aussi de l'eau et de se faire imprimer par le prêtre, avec le même élément, un signe sur le front qu'ils appellent le signe de la vie.

En fait de philosophie chaldéenne, c'est la mythologie qui occupe une place prédominante. La descente aux enfers, lieux pourvus de sept portes et couverts de ténèbres et de poussière, est un mythe emprunté aux Babyloniens. La légende relative

à l'eau primordiale et ténébreuse, dominée par *Tiamat*, rappelle la légende analogue mandéenne avec *Namrus* ou *Ruha*; le combat avec les dragons, les méchants Sept; *Nebu* scribe et sage, la révélation primitive; l'eau de la vie, la computation sexagésimale, quelques noms de divinités, tous ces traits se trouvent en même temps dans la religion babylonienne et dans le mandaïsme. On voit donc que le babylonisme a été le sol sur lequel a poussé la religion des Mandéens. Mais ce sont, en réalité, des croyances isolées, restées dans l'esprit des descendants des anciens Chaldéens, mais le système babylonien n'a pas produit directement les conceptions du mandaïsme, et ne les a pas créées de sa substance.

La conception mandéenne se montre supérieure à celle du vieux babylonisme en ce fait qu'elle établit une séparation absolue entre les entités divines et leurs bases élémentaires. Les planètes qui se meuvent dans les espaces célestes ne sont ni la manifestation, ni le véhicule des divinités ; elles n'ont notamment rien de commun avec le ciel visible qui est aussi périssable que la terre. A côté du grand Jourdain, il y a d'autres jourdains innombrables dans le monde de la lumière, qui ne se trouvent pas dans le ciel des étoiles. La grande majorité des divinités est aussi représentée sous la forme humaine, à l'exception de quelques personnifications éventuelles, comme *Jardena Raba* (le grand Jourdain), *Ayar-Gufna* et quelques autres. Le mandaïsme a aussi une certaine parenté avec le gnosticisme dont il est séparé par la théorie de l'émanation qui caractérise ce dernier. D'après les représentations les plus anciennes *Manda d'Hayê* n'est pas émané de l'Être suprême, mais appelé à l'existence, c'est-à-dire créé par lui. Toutefois le *Pira* des Mandéens rappelle « les fruits sortis du chaos » dont il est fait mention dans un psaume attribué à Valentin. Les Docètes assimilaient la divinité à une graine de figue qui se multiplie infiniment dans chaque fruit. En ce qui concerne la manière dont la création de l'homme et du monde est racontée, on peut dire qu'elle se ressemble beaucoup dans les deux systèmes. La création du monde par *Ptahil*, créature de la seconde Vie, s'étant détournée de la première Vie, concorde avec l'opi-

nion qu'Irénée assigne au gnostique Bardesane affirmant que le premier ange de l'Unique a fait sortir de lui la Sophie, et que celle-ci s'était laissée entraîner vers les régions inférieures où elle a donné le jour au Créateur du monde, *in quo erat ignorantia et audacia*. A l'aide de celui-ci et d'autres rejetons, elle formait dans la suite la divinité de l'Ancien Testament. Chez les Mandéens, *Ruha* et ses Sept ne sont pas les créateurs du monde, tandis que les auteurs gnostiques font créer le monde par les Sept anges, les Archontes qui le gouvernent. Mais les deux systèmes s'accordent de nouveau en ceci que les anges forment le corps du premier homme, et que celui-ci reste couché par terre comme une statue, ou rampe comme un ver jusqu'à ce que l'étincelle de la vie lui soit donnée d'en haut.

Clément d'Alexandrie annonce avoir lu dans une lettre de Valentin que le premier homme, formé par les anges, a étonné ses créateurs par la hauteur et la franchise de ses paroles. Le mandéen *Adakas* représente vraisemblablement le germe intellectuel des Gnostiques. Comme chez les Mandéens, l'hebdomade des planètes séduit l'homme au péché. Les Gnostiques ont aussi, en commun avec les Mandéens, l'emploi recherché du nom divin juif.

Mais la grande différence qui existe entre les écrits gnostiques et les écrits mandéens consiste dans l'idée de rédemption qui manque aux derniers. Cette idée était primitivement une explication philosophico-allégorique du vieux mythe babylonien de la descente d'*Istar* aux enfers et de sa délivrance par *Uddishunamir*. Chez les Mandéens, ce même mythe a trouvé un autre emploi ; il a été utilisé dans la légende de la descente de *Hibil Ziwa* aux enfers, afin de rendre possible l'existence de la terre comme demeure de l'homme, au milieu de la région des eaux noires. Les anciens systèmes de gnosticisme se ramènent directement au pays des Mandéens comme leur lieu de naissance. Les Ophites prétendaient, selon Origène, venir d'un certain Euphratès. La branche pératique aurait reçu son nom de deux chefs d'une école présidée par Euphratès le pératique ; ce titre conduit directement à *Forat-Maishan* dans le pays de *Meshan*, le territoire actuel de

Basra. C'est là qu'il faut chercher le berceau ou du moins l'un des sièges principaux de la spéculation chaldéenne. On sait que le nom de Gnostiques vient des Ophites et c'est précisement l'équivalent de *Mandâyâ*.

Plusieurs idées perses ont aussi trouvé leur voie, dans le mandaïsme. C'est d'abord l'opposition entre la lumière et les ténèbres parallèle à celle entre le bien et le mal. La théorie du roi de la lumière établit entre ce roi avec son royaume lumineux et le roi des ténèbres avec son royaume, une opposition absolue. Il paraît même que la théorie de *Zerwana Akarana* a été aussi adoptée par le mandaïsme récent. La désignation de *Yawar* pour *Manda d'Hayê*, surnommé aussi *Sam*, qui doit tuer dans les derniers jours le serpent *Dahak* délivré de ses liens, montre l'influence du parsisme. On arrive à la même conclusion en ce qui concerne l'emploi du nombre 365 qui coïncide avec les jours de l'année solaire des Perses.

L'idée que l'imagination mandéenne se fait de la destinée de l'âme après la mort forme un cycle particulier; et plusieurs points de cette croyance rappellent des légendes perses analogues. L'arbre de la vie des Mandéens rappelle la croyance similaire qu'on observe dans la *Genèse* et dans les livres parsis, avec cette différence, que, chez les premiers, toute sa vertu vient de l'eau qu'il contient. Cependant la manière d'envisager l'arbre de la vie comme une vigne n'est pas perse ; elle doit reposer sur le symbole chrétien (*Év. de Jean*, XV.) parvenu aux Mandéens par les Gnostiques.

Le judaïsme a aussi prêté plusieurs idées et expressions au mandaïsme; entre autres les termes *ishiul* « le sheol »; *oraita*, « la loi », *tibil*, « le monde », *meroma*, « la hauteur », et *malaka* « ange ». Les nom des deux gardiens du Jourdain : *Shilmai* et *Nidbai*, sont empruntés à la nomenclature des sacrifices juifs et signifient respectivement « offrande de paix » et « offrande de libéralité ». Enfin le manichéisme a aussi contribué abondamment à la doctrine mandéenne et l'auteur en donne les preuves les plus convaincantes. Les cérémonies du culte sont destinées à symboliser les idées philosophiques de la doctrine, et tous les commande-

ments qui se rapportent aux costumes des laïques et des prêtres, au rite de la communion, au baptême, au chrême, aux époques de la prière, à l'administration du *Pehta*, du *Mambuha*, poursuivent le même but, bien que plusieurs de ces rites soient d'origine perse. La célébration du dimanche paraît venir du culte du *Mithra* et non pas directement du christianisme.

Le livre de M. *B.* se termine par plusieurs appendices, les uns plus importants que les autres, et renfermant des renseignements minutieux relativement à cette religion. Nous ne pouvons qu'énumérer les titres de ces diverses études; ce sont: *A*) le *Genza* et ses parties; *B*) formules initiales et finales; *C*) l'usage du mot *alaha; D*) le huitième traité du *Genza* droit; *E*) *Hibil-Ziwa* vis-à-vis de *Manda d'Hayê; F*) la communauté de *Suq-es-Shiukh; G*) le traité de la sortie de *Johana; H*) la cérémonie du baptême; *I*) la formule du baptême; *K*) narration biblique dans le *Genza*; *L*) L'elchasaïsme et sa relation avec la gnose ébionitique ; *M*) l'opinion du Dr Kesler sur les Mandéens; *N*) information du XVIIe siècle et la composition de la *Narratio*.

Le grand intérêt de cet ouvrage n'échappera à personne. Nous avons là, pour la première fois, des renseignements authentiques tirés des livres qui font autorité et s'étendant sur toutes les parties de la religion mandéenne. Non seulement les rites extérieurs, mais aussi les idées qui s'y cachent, les conceptions qu'ils sont destinés à représenter, commencent à prendre pour nous des formes intelligibles. Les écrits mandéens qui sont maintenant lettre close pour les plus instruits des prêtres et qui présentaient naguère des obstacles insurmontables à la curiosité savante de l'Europe, ont fini par céder aux efforts persévérants et éclairés de M. Brandt. Espérons que la voie qu'il a tracée avec autant de succès sera bientôt fréquentée et perfectionnée par d'autres travailleurs. Désormais la difficulté de comprendre ce texte ou d'en débrouiller la confusion ne pourra plus servir d'excuse à l'inertie. Ce qu'il faudra examiner de nouveau c'est la valeur des théories présentées par le savant auteur, qui donneront lieu à des discussions dont le résultat apportera probablement un certain nombre de modifications. Mais quel que soit le résultat définiti

et quand même toutes les explications de l'auteur se montreraient prématurées ou inexactes, il lui restera le mérite suprême d'avoir ouvert la voie dans une branche d'étude qu'on avait presque désespéré d'aborder.

J. Halévy.

LA LÉGENDE D'ABRAHAM

D'APRÈS LES MUSULMANS

Il n'est pas de personnage biblique aussi souvent nommé dans le Coran qu'Abraham. Avec habileté Mahomet a placé sous l'égide de ce patriarche le point fondamental de son enseignement : l'unité de Dieu. Ce n'est point une divinité nouvelle qu'il préconise, c'est le Dieu d'Abraham, du père, par Ismaël, de la race arabe : adorer Allah, dieu unique et universel, c'est simplement revenir à la croyance des ancêtres.

Pai suite, le Coran attribue directement à Abraham la découcouverte ou l'invention du Dieu unique, à raison de laquelle le livre sacré des musulmans représente le patriarche comme persécuté par les idolâtres. Dans les commentateurs, ceux-ci ont pour chef Nemrod, finalement détruit par Allah lui-même. Chez eux, le récit de cette persécution semble constituée par des réminiscences du massacre des innocents sous Hérode, de l'incident des jeunes gens dans la fournaise et des sept plaies d'Égypte. Un combat céleste entre Nemrod et le Très-Haut, dont l'origine ne paraît aucunement biblique, complète les éléments mis en œuvre.

A côté, et comme points secondaires, il est fait mention de la vie nomade du patriarche, comme de sa visite chez Abimelech. Mais la partie féroce de ce dernier incident disparaît : il n'est question, chez les musulmans, ni de circoncision, ni de massacre : enfin Abimelech est transformé en sultan d'Égypte.

A ces points se bornent les données, considérées par la plu-

part des écrivains mahométans comme constitutives de la biographie propre d'Abraham, ce qu'ils indiquent sous son nom dans leurs légendes, quand ils se mêlent de relater la vie des patriarches; les autres événements où Abraham figure, sont indiqués par eux sous le nom de ses fils.

On ne peut donc guère, sans défigurer l'œuvre des commentateurs, rapporter la légende complète d'Abraham qu'en mettant, à la suite de ce qu'ils donnent comme sa biographie propre, les légendes d'Ismaël et d'Isaac.

En vue de ne point abuser de la patience du lecteur, il nous a paru suffisant de mettre, quant à présent, sous ses yeux, la partie du cycle qui s'arrête à la mort de Nemrod, sans entamer ce qui constitue le début de la légende d'Ismaël.

Nous nous sommes alors trouvé, en raison du nombre considérable des auteurs qui ont traité ce sujet, dans l'embarrras du choix d'un texte.

Celui traduit ci-après a l'avantage d'offrir un récit suivi, constitué par la réunion des différents éléments traditionnels, d'ordinaire juxtaposés sans grand ordre, ce qui a l'inconvénient d'une obscurité fatigante, accrue par de fâcheuses redites.

L'extrait donné est tiré d'un manuscrit dédié à l'émir El Omra Ahmed-Pacha; c'est la version turque, par un certain Méhemet ben Khosrew, d'un ouvrage arabe de Méhemet ben Djérir intitulé *Tefsir-i-Kebir*, c'est-à-dire « le grand commentaire coranique », autrement dit la *Chronique* de Tabari. Le traducteur ottoman explique qu'il a été amené à entreprendre son travail en raison du caractère fautif d'une version persane du même ouvrage. Il ne m'a pas été possible, au moyen des éléments à ma disposition, de fixer la date à laquelle Ahmed-Pacha portait le titre d'émir el omra, mais la question n'offre qu'un intérêt médiocre.

Comme d'ordinaire en matière de légendes, le texte dont il s'agit procède par voie d'amplification de versets du Coran.

On sera peut-être étonné de voir l'auteur mettre dans la bouche de certains de ses personnages, considérés par lui-même comme bien antérieurs à Mahomet, des citations du livre sacré des musulmans. Le procédé est fréquent chez ces derniers; ils le

justifient par une doctrine singulière : le Coran est émané d'Allah avant tout le surplus de la création.

De même, on peut éprouver quelque surprise à voir un auteur supposer déjà consommés des faits non encore existants d'après le point où il en est de sa narration. Les traditionalistes procèdent d'ordinaire par voie de compilation des données léguées par leurs prédécesseurs, souvent assez peu concordantes ; ils n'essayent point de les faire s'accorder, par respect pour les textes.

Ainsi, dans la légende ci-après, on voit un astrologue exciter le peuple contre Abraham et cette harangue fait allusion à deux faits postérieurs au moment où l'orateur est censé parler : le bris des idoles par Abraham et son voyage en Égypte. Or, certains auteurs rapportent le discours accusateur sans indiquer à quel instant de la vie du patriarche il s'applique. D'autres le placent, avec plus de vraisemblance, dans la bouche de Satan, au moment où l'on va précipiter Abraham dans les flammes, fait qu'ils indiquent comme survenu après le retour d'Égypte.

Mais comme, généralement, les écrivains orthodoxes considèrent le départ pour l'Égypte comme survenu après l'incident du bûcher, notre auteur a admis leur version. Il s'est trouvé, comme conséquence, en présence d'une contradiction au sujet de la harangue ; il a jugé préférable de la laisser subsister telle qu'il la trouvait, plutôt que de procéder, de son chef, à une modification des traditions.

En vue d'éclaircir notre texte, nous avons jugé utile de le diviser en plusieurs paragraphes précédés d'un titre indicatif.

NAISSANCE D'ABRAHAM. — IL MÉPRISE LES IDOLES ET DEVIENT ADORATEUR D'ALLAH.

On raconte ce qui suit au sujet d'Abraham, l'ami de Dieu, et de Nemrod ben Canaan.

Nemrod habitait avec son père dans le pays de Babel, actuellement de Bagdad; il était renommé pour sa cruauté. Parmi ses idoles il en était une, faite d'or et d'argent, qui le représentait lui-même; il l'avait parée de rubis, de saphirs, de perles, de toutes sortes de joyaux.

A son vizir, nommé Azer, étaient confiés ses biens et ses trésors; car il avait en lui la plus grande confiance et l'estimait beaucoup. Cet Azer, père du prophète Abraham, descendait du prophète Noé à la dixième génération. En effet, Azer était fils de Tarah, autrement nommé Charoug, fils d'Argou, fils de Kalih, fils de Gaber, fils de Chalig, fils de Caïnan, fils d'Arphanas, fils de Sem, fils de Noé, sur lui soit le salut.

Depuis l'origine, la domination universelle a appartenu à quatre monarques dont deux infidèles : Nemrod et Bacht en Naser (*Nabuchodonosor*) et deux soumis à Dieu (littéralement : musulmans) Zoul Qarneïn et le prophète Salomon.

On prétendait que Nemrod exerçait sa domination sur les sept climats. Toujours est-il qu'il occupa le trône de Babylonie et remplit le monde du bruit de sa tyrannie et de sa cruauté.

Certain jour, ayant assemblé autour de lui les grands, les vieillards, les astrologues et les savants du pays, ceux-ci lui déclarèrent qu'ils voyaient dans leurs livres que, cette même année, il naîtrait dans la contrée un enfant destiné à mettre à néant le pouvoir des idoles, à le renverser lui-même du pouvoir, à le remplacer comme souverain et à le mettre à mort.

A cette nouvelle, Nemrod se sent troublé, il répand dans le pays des hommes de confiance avec l'ordre exprès de tenir registre des femmes enceintes, à l'effet de mettre hors d'état de nuire les enfants mâles qu'elles mettraient au monde, tout en laissant vivre les filles. Conformément à ces instructions ils visitèrent les femmes et mirent à mort neuf mille garçons nouveau-nés.

Tout cela se passait pendant que la mère d'Abraham le portait encore dans le sein. Elle le cacha la nuit même où il vint au monde, puis déclara ensuite, aux préposés qui l'interrogeaient, qu'il était

mort. Ils s'éloignèrent, puis, la nuit venue, elle alla prendre l'enfant et le porta dans une caverne où elle lui donna le sein; ensuite elle plaça une grosse pierre devant la grotte. Sans en rien dire, ni chez elle, ni aux voisins, elle continua d'agir de même pendant deux ou trois jours. Au bout de ce temps son mari la voyant délivrée, lui demanda si l'enfant était mort et quel était son sexe. Il se dirigea alors vers la caverne à l'entrée de laquelle Abraham était sain et sauf; mais Dieu permit qu'il ne l'y découvrît pas. Bientôt après, sa mère visita Abraham, elle lui donna le sein, puis s'éloigna. Une année entière se passa pour elle à se dérober ainsi et à allaiter l'enfant sans qu'elle en ait parlé à qui que ce fût : Azer lui-même ne sut rien, de peur qu'il ne vînt à le livrer à Nemrod, par dévotion pour les idoles. Dieu bénit les efforts de cette mère et l'enfant prospéra si bien qu'il se développait dans une journée comme s'il se fût écoulé un mois, et dans un mois comme en une année entière, si bien qu'à quinze mois il semblait avoir quinze ans.

Une nuit qu'elle était venue l'allaiter, car elle devait user de circonspection dans le jour, elle le fit asseoir en dehors de la caverne après lui avoir donné le sein. Abraham vint alors à pencher sa tête en arrière, vit le ciel, puis aperçut les étoiles et fut rempli d'étonnement. — Qui est jamais parvenu, se dit-il, jusqu'à cette immensité, et à qui est-elle?

Tout à coup, il remarqua une grosse étoile : N'est-ce pas là mon Dieu, se dit-il tout troublé? Certes, c'est bien lui, ajouta-t-il, car cette étoile est vraiment la plus brillante de toutes. Tels furent les motifs qui firent naître chez lui cette pensée. On dit à ce propos, que l'étoile ainsi admirée par Abraham était Jupiter. Mais, quand elle disparut Abraham s'écria : « Je n'aime point ceux qui disparaissent » (VI, 76)[1], car ce qui disparaît, qui change d'état, ne saurait être Dieu.

Un instant après il vit la lune se lever et remarqua qu'elle était plus brillante que les étoiles. De nouveau, il s'écria : Voilà mon Dieu! Mais quand elle vint à se coucher il se dit : Ce n'est point encore lui.

Or, la mère d'Abraham ne le quitta pas cette nuit là. Quand vint l'aurore et que le jour se leva, Abraham vit le soleil et se dit : Il est plus grand et brille plus que tous les astres, c'est lui qui

1) Les passages entre guillemets sont des citations du Coran. Le premier nombre à la suite est le numéro du chapitre dont le passage est tiré ; le second, celui du verset.

est mon Dieu. Mais quand le jour vint à finir Abraham se dit : Nul de tous ces astres n'est une divinité, nul d'entre eux n'est mon Dieu : que ma foi s'éloigne d'eux; mais je cherche encore celui qui l'est.

Quelque temps après, sa mère le prit et le porta chez elle, le présenta à Azer, lui dit quel était cet enfant, et au milieu de quelles difficultés elle l'avait élevé. Azer examina alors le visage d'Abraham et l'amour paternel naquit dans son cœur. C'est bien mon fils, dit-il, il m'a été conservé par la ruse, le voilà revenu près de moi.

Or, Azer possédait une idole qu'il avait faite d'or, d'argent et de bois. Puisqu'Abraham est maintenant devenu grand, dit-il à la mère de son fils, donnons-la lui à vendre. Aussitôt Abraham attache une corde au cou de la statue et lui entoure la tête de copeaux : Voilà, cria-t-il, une chose qui ne peut être utile ou nuire à personne!

Quand les infidèles le virent traiter l'idole avec si peu de respect, ils furent indignés, mais restèrent silencieux, par égard pour son père : cependant ils prirent le jeune homme et le ramenèrent à Azer.

Dans leur orgueil ces infidèles offraient aux idoles les prémices de chaque mets et les plaçaient devant elles, puis ensuite ils enlevaient cette nourriture, et tout en parlant de miracle (*comme si les idoles l'eussent mangée*) [1] ils la distribuaient aux pauvres.

Un jour qu'Azer s'en fut au temple, il y conduisit Abraham qui aperçut un repas servi devant les idoles : Qu'est-ceci, se dit-il?

A ces mots, il met de la nourriture dans la bouche d'une idole. — Pourquoi ne manges-tu pas, dit-il en lui lançant quelques coups de pied? Ensuite, pour prendre de la boisson, il s'en fut au bord de la rivière, puis plaça de l'eau devant la bouche de l'idole. — Pourquoi ne bois-tu pas, dit-il encore, et il la battit de nouveau. Les infidèles accourus en foule autour de lui l'interrogeaient. — Pourquoi, lui demandaient-ils, maltraites-tu ou frappes-tu ainsi les dieux? — C'est, dit-il, parce qu'ils n'ont voulu ni goûter de mets agréables, ni boire de bonne eau fraîche. — Mais, Abraham, répliquèrent ces infidèles, il leur est aussi impossible de boire que de manger. — Sont-ce donc des dieux, leur dit-il alors, ceux qui ne peuvent agir comme font tous et chacun des hommes? Ces infidèles ne trouvèrent rien à répliquer à cela, mais allèrent tout raconter à Azer qui battit son fils. — Pourquoi, lui dit-il, t'avises-tu

1) Les passages en *italique* sont ajoutés pour l'intelligence du texte.

d'insulter nos divinités anciennes; il ne faut pas que cela se renouvelle! — O mon père, répond Abraham, cesse de fabriquer ces démons et d'adorer ces idoles, n'adore donc que ce qui est supérieur à toi-même, comme à ces idoles, à la terre et aux cieux. Puisse mon Dieu te pardonner et effacer tes péchés; abandonne tout cela et sois musulman, *c'est-à-dire entièrement résigné à la volonté de Dieu.*

Et il ajouta : « Que la paix soit avec toi, j'implorerai le pardon de mon Seigneur, car il est bienveillant pour moi » (XIX, 48). A plusieurs reprises il donna de semblables avis à son père, mais il ne le convainquit point.

Quand Azer vit qu'Abraham parlait sérieusement, il se mit en chemin et s'en fut trouver Nemrod. — Grand roi, lui dit-il, j'ignore ce qu'a mon fils : il méprise les idoles et ne les regarde point comme sacrées; envoie-le pendant quelques jours dans notre grand temple, qu'il voie nos grands dieux et soit un de leurs gardes; peut-être, avec le temps, son cœur viendra-t-il à résipiscence et son incrédulité disparaîtra-t-elle.

Alors Nemrod conduisit Abraham au temple, à celui-là même où l'idole d'or et d'argent était ornée de rubis, de saphirs et de perles, afin qu'il y monte la garde, puis il dit à cet enfant : Viens adorer nos grands dieux, reste en leur présence, demeure à veiller auprès d'eux et apprends ainsi à les vénérer. Après lui avoir ainsi donné le conseil d'adorer la grande idole, il le laissa dans le temple.

— O mon Seigneur, dit alors Abraham resté à l'intérieur près de la porte, c'est toi qui es un grand dieu, toi qui as créé toutes choses. Ainsi il se détourna de l'idole et adressa ses adorations à Allah. Cela fait, il alla se placer dans un coin et s'y assit. Cet enfant, disait le peuple, a perdu l'esprit, il est devenu fou. En fait, ils n'attachaient aucune importance à Abraham et, dès le lendemain, ils s'éloignèrent de lui.

Par aventure, la fête du Baïram (*du sacrifice*) arriva pour les infidèles. Selon leur coutume en ce jour, petits et grands, hommes et femmes, riches et pauvres, tous enfin se rendirent sur le lieu de la fête; personne ne resta dans la ville. Ensuite les gardes des idoles en portèrent sur le lieu de la fête. Abraham, lui dit l'un d'eux, viens avec nous les voir. — Aujourd'hui, répliqua-t-il, j'ai regardé une étoile, je ne me sens pas bien, je n'irai pas.

C'est ce qui est exprimé par les versets : « Il jeta un regard sur les étoiles ; je suis malade, *je n'assisterai pas aujourd'hui à vos cérémonies*. Ils s'en allèrent et le laissèrent » (XXXVII, 86 à 87).

UN ASTROLOGUE EXCITE LE PEUPLE CONTRE ABRAHAM.

En ce temps-là le peuple s'adonnait à l'astrologie ; on observait les astres à propos de tout. Or, parmi ces gens-là, se trouvait un savant astrologue.

— Abraham, leur dit-il, après avoir regardé les étoiles, n'est pas malade et ne l'a pas été ; voilà ce que dit le monde des planètes. Et il ajouta s'adressant à ces infidèles : — Pour moi, Abraham n'a jamais été qu'un menteur, en effet, il a menti trois fois : Une fois quand il a dit être malade et qu'il ne l'était pas ; une autre fois quand le sultan d'Égypte voulant prendre Sarah lui demanda : Quelle est cette femme ? et qu'il lui répondit : C'est ma sœur. Une autre fois encore quand, ayant frappé lui-même les idoles avec une hache on lui demanda : Qui a fait cela? et qu'il répondit : Ce sont les grands dieux qui ont frappé les autres. En vérité pour moi, il a menti dans chacune de ces réponses. Or, chaque fois il avait un but, car ce n'est pas sans motif qu'on ment ; de plus, il est capable de prétendre que dans chacune de ces occasions il n'a pas menti. — Si j'ai feint d'être malade, dira-t-il, c'est que les desseins criminels de ces infidèles ont troublé mon cœur jusqu'alors sain et l'ont rendu malade ; si j'ai répondu que Sarah était ma sœur, c'est qu'en ce monde tous doivent être frères, selon le verset : « car les croyants sont tous frères » (XLIX, 10). S'il ne m'est pas possible d'adresser une prière aux idoles je n'ai cependant pas menti dans cette occasion.

ABRAHAM BRISE LES IDOLES. — IL EST CONDAMNÉ AU FEU. — SA DÉLIVRANCE.

Lorsque, comme nous l'avons dit, les serviteurs sortirent du temple et s'en allèrent où se tenait la fête du Baïram, Abraham fut le seul à ne pas s'y rendre. — Sors, lui dirent-ils alors, que nous fermions la porte. Abraham sortit, puis ils verrouillèrent solidement la porte et s'éloignèrent. De son côté, Abraham les quitta. — J'en jure par Dieu, dit plus tard Abraham à l'un d'eux, après que vous avez été partis, j'ai ouvert la porte, regardé à l'intérieur et vu vos idoles renversées en désordre. — Il est devenu fou, se dit le serviteur auquel il s'adressait ; je ne comprends rien à ses paroles !

Or, il est à remarquer qu'aussitôt qu'Abraham eut perdu de vue les

serviteurs, il trouva le moyen d'ouvrir la porte du temple ; il pénétra à l'intérieur et s'arma d'une hache. C'était la coutume, chez ces infidèles, de faire cuire quantité de mets pendant le Baïram et d'en offrir aux idoles une part que chacun leur présentait dans le but d'obtenir la bienveillance et les faveurs des dieux, afin que ceux-ci les protègent, fassent leur bonheur et assurent leur prospérité.

Lors donc qu'Abraham eut ouvert la porte, eut pénétré dans le temple et se fut armé d'une hache, il aperçut tous les mets divers placés devant les dieux. — Qu'est cela et qu'êtes-vous, s'écria-t-il ? Comment peut-il se faire que ce peuple vous octroie la divinité quand vous ne parlez ni ne mangez ! Puis il brandit sa hache, « Et là-dessus il leur porta un coup de sa droite » (xxxvii,91) autrement dit, il se mit à frapper les idoles avec l'arme qu'il tenait de la main droite. A l'une il brisa les jambes, de l'autre il fit deux morceaux en la frappant aux reins, puis, sans se troubler, il leur martela le visage.

Toutefois, il ne s'attaqua d'aucune manière à cette grande idole qu'on avait placée sur un trône d'or, ornée de toutes sortes de joyaux et couverte d'autres ornements encore. Il ne la toucha donc pas et la laissa intacte, mais il lui suspendit sa hache au cou. Ensuite, il sortit, referma la porte comme l'avaient fermée les serviteurs, et s'éloigna.

Quand les serviteurs, quittant le Baïram, revinrent et ouvrirent la porte du temple, ils constatèrent aussitôt l'état où se trouvaient les idoles. Poussant des cris, ils coururent sans tarder porter cette nouvelle à Nemrod et lui décrirent l'état de destruction où se trouvaient les idoles. Sans perdre un instant Nemrod se rend au temple et reste stupéfait. — « Ils dirent : celui qui a agi ainsi avec nos divinités est certes méchant » (xxi,60). Puis il s'emporta contre les serviteurs. Qui de vous, dit-il, sait ce qui a fait cela ? Alors, celui auquel Abraham avait annoncé la dispersion des idoles et qui n'en avait pas parlé aux autres, sortit des rangs et répéta les paroles qu'Abraham lui avait dites. « Nous avons entendu un jeune homme médire de nos dieux » (xxi, 61). C'est-à-dire les serviteurs rapportèrent ce qu'Abraham leur avait dit. — Qu'on m'amène Abraham, commanda alors Nemrod. Nous avons pour assurance de la réalité de cet ordre ce verset de Coran « Amenez-le, dirent les autres, afin que tous soient témoins » (xxi, 62).

Nemrod, tout infidèle, tout idolâtre qu'il fût, ne voulait point prononcer une condamnation sans le témoignage de deux témoins ; de plus Abraham était le fils de son vizir. Quand il fut amené devant lui « Ils dirent, est-ce toi, Abraham, qui as ainsi arrangé nos dieux ? »

(xxi,63). — « C'est, répondit-il, la plus grande des idoles que voici » (xxi, 64). « Elle a encore la hache devant elle, interrogez-les pour voir si elles parlent » (xxi-64) elles vous raconteront toute l'affaire. — Mais, fit Nemrod, elles ne sauraient parler. — Qui est privé de la parole, réplique Abraham, ne saurait être considéré comme divinité. Celui qui croit à Allah ne traite de dieu aucun autre, car nul ne l'emporte sur lui en pouvoir.

A ces mots Nemrod rougit de colère et s'écria : Que sur l'heure on livre Abraham aux flammes ! Ainsi le dit, au surplus, la parole divine « Brûlez-le, s'écrièrent-ils, et venez au secours de nos dieux » (xxi, 68). En entendant l'ordre donné par Nemrod, Abraham se sentit perdu et le peuple se réjouit de son trouble. — Abraham, lui dit alors Nemrod, où donc est ton Dieu, et que fait-il donc ? — Mon Dieu, répondit Abraham, est dans les cieux, brillant de gloire et occupé à donner la vie ou la mort. Il ne lui est pas nécessaire de prouver sa puissance à l'intention de Nemrod et de parler à son commandement. — Il est également en mon pouvoir, répliqua celui-ci, de donner la vie et la mort. Aussi lit-on dans le Coran : « Abraham avait dit : Mon Seigneur est celui qui donne la vie et la mort. — C'est moi, répondit l'autre, qui donne la vie et la mort » (ii,260). Quand donc, dit Abraham, as-tu donné la vie à un mort ? — Alors Nemrod ordonna d'amener de la prison deux voleurs qui méritaient la mort. Il fit tuer l'un d'eux et dit : Vois comment je donne la mort ; puis il fit grâce à l'autre et dit : Vois comment je rends la vie à celui qui est sur le point de mourir.

A ces mots, Abraham comprit que l'intention de Nemrod était de l'abaisser, par le raisonnement, aux yeux du peuple. Puisque Allah, dit-il alors, amène le soleil de l'orient, fais-le venir de l'occident. « L'infidèle resta confondu » (ii, 263) » garda le silence et se sentit vaincu. Sur son ordre on emmena Abraham dans une maison, des gardes lui furent donnés, on lui lia solidement les pieds et les mains, puis on le ramena au milieu du peuple assemblé. Alors il les invite à l'adoration d'Allah, puis s'adresse à son père Azer. — O mon père, lui dit-il, quel bien peux-tu attendre de qui ne mange ni ne parle? Viens donc plutôt adorer Allah qu'une idole, sois donc musulman. — Il règne dans un autre pays, répondit Azer, aussi ne puis-je comprendre ce qu'il a à faire avec moi. Attendons que nous soyons allés dans l'endroit où il gouverne, alors je me ferai musulman. Abraham jette les yeux sur la multitude qui se tenait là, puis il implore pour elle le pardon de Dieu, autrement dit il prie pour que les infidèles arrivent à la vérité, en vue de leur profit et de leur conversion. Car le Dieu Très-Haut l'a déclaré : « Il

ne sied pas aux prophètes ni aux croyants d'implorer le pardon de Dieu pour les idolâtres, fussent-ils leurs parents, lorsqu'il est évident qu'ils seront livrés au feu » (IX, 114). Omar el Khattab, s'adressant à Mahomet, dit à propos de ce verset : O prophète de Dieu, comment Abraham a-t-il pu implorer le pardon de Dieu pour Azer? Or aussitôt cet autre verset descendit : « Abraham n'implora le pardon de Dieu pour son père que parce qu'il le lui avait promis; mais quand il lui fut démontré que son père était l'ennemi de Dieu, il ne voulut plus s'en mêler » (IX, 115). A ce moment Abraham fit preuve de patience à l'égard de son père, mais celui-ci mourut quelques jours après.

Or, Nemrod nourrissait le projet de livrer Abraham aux tourments et de le mettre à mort. Par son ordre on construisit une haute muraille dont on entoura un espace, une parasange (30 stades), puis ensuite, pendant une année, tous se mirent à couper du bois, puis à le transporter sur leur dos, dans l'enceinte, comme s'ils eussent été des bêtes de somme, le tout dans le but de brûler vif Abraham. Ils accomplissaient avec joie cette corvée. Abraham avait prié pour eux, mais quand il les vit prendre la place des mulets, des ânes et autres animaux de charge il les maudit : Les musulmans, dit-il, couvrent de leur mépris les ânes et les mulets. Malgré ces injures ils n'en continuèrent pas moins à élever le bûcher et, dans cette vue, ils vinrent des points les plus éloignés du pays, préparer le supplice d'Abraham sans épargner leur fatigue. Dans cette bonne intention on vit arriver ainsi même les plus riches. Pliés en deux, femmes, vieillards infirmes s'avançaient à la file; ils allaient deux par deux couper du bois sur le flanc des montagnes; ils s'encourageaient mutuellement à cette œuvre pie. Nous attirerons sur nous, disaient-ils, la bienveillance de nos dieux en livrant leur ennemi aux flammes. Une année entière se passa pour eux à amonceler du bois; ainsi tout l'espace qui avait été entouré d'une muraille se trouva rempli, ainsi ils se trouvèrent avoir élevé une montagne de la dimension d'une parasange.

Alors ils mirent le feu aux quatre coins du bûcher dont les flammes s'élevèrent jusqu'aux cieux, puis ils enlevèrent ses fers à Abraham et l'amenèrent pour le précipiter dans le feu. Nemrod et tous les autres attendaient, les parents d'Abraham se répandaient en larmes, invoquaient Allah et imploraient son secours à grands cris. Mais le reste du peuple réclamait qu'on jetât Abraham au feu. Toutefois l'ardeur des flammes était telle que nul ne pouvait approcher du bûcher. Ils ne pouvaient donc y précipiter Abraham.

A cette vue, Satan le lapidé prend, sans perdre de temps, la forme d'un vieillard dont la barbe descendait à la ceinture, puis il se glisse parmi les anciens, les personnages respectables et les matrones qui se tenaient près de Nemrod. Aussitôt celui-ci le remarque et croit voir en lui un étranger. Qui es-tu, lui demanda-t-il, et de quel endroit viens-tu? — Je viens, répondit Éblis, pour me présenter devant toi comme demandeur en justice, afin de vider certain différend avec un adversaire. — Précise ta demande, fit Nemrod? — Je voudrais, réplique Satan, te voir brûler ce sorcier et tout son être consumé par le feu; je viens t'en donner le moyen. — Apprends-le moi, dit alors Nemrod. — Commande, fit Satan, qu'on apporte des poutres de bois. Nemrod l'ordonna et il fut obéi aussitôt. Alors Satan montra à Nemrod comment elles devaient être placées, car il les arrangea comme personne ne l'eût fait. Quand il eut achevé ce travail, il ordonna qu'on amène Abraham devant lui, tout chargé des lourdes chaînes *dont il était lié de nouveau.* — Dieu à qui la gloire est due et dont le nom doit être exalté, dit Satan à Abraham quand il fut en sa présence, m'a donné l'ordre de me présenter devant toi; c'est en exécution de cet ordre que je suis venu, parle, si tu as quelque demande à me faire. — Celui dont j'implore le secours est Allah et non pas toi, c'est devant lui que je m'humilie, car c'est à lui qu'appartient un pouvoir tel qu'on ne peut le comparer à nul autre. — Ainsi l'on rapporte qu'à ce maudit, dont le lot est la violence, Abraham n'adressa nulle requête, mais qu'il lui dit simplement : C'est d'Allah que j'attends le secours.

C'est pour ce motif que le nom d'ami de Dieu lui a été donné.

« Et nous avons dit : O feu! sois-lui frais, que la paix soit sur Abraham » (xi, 69). Conformément à ce verset, au moment même où il allait périr, leur dessein fut mis à néant. En effet, à peine avaient-ils précipité Abraham au milieu du bûcher qu'une belle source en jaillit, un frais gazon se mit à pousser sur ses bords; Abraham s'y assit sain et sauf, puis, par l'ordre d'Allah, les chaînes dont on avait chargé ses poignets et ses chevilles tombèrent. A cette vue, ces maudits qui l'avaient précipité dans le feu restèrent confondus, ne comprenant rien à sa délivrance.

Or Nemrod s'était fait construire un palais fort élevé et une haute tour de bois le dominait. Il était monté à ce belvédère, quand le bûcher avait été allumé, pour voir ce qu'il adviendrait d'Abraham au milieu des flammes, s'il s'y tiendrait debout ou couché. Quand Nemrod vit, du feu lui-même, surgir une source, une prairie pousser et les herbes croître, puis Abraham se tenir sain et sauf au bord du bassin, il resta stupéfait, car il vit tous ses efforts rendus vains.

Alors il héla Abraham. — Que me veut l'ennemi de mon Dieu, répondit celui-ci, et que me demandes-tu? — Qui a fait tout cela au milieu du feu, fit Nemrod. — Celui-là même qui a créé le feu. — Si ce dieu l'a accompli pour te faire sortir du feu, sors-en donc! Alors Abraham se leva et s'avança au milieu des flammes, car, à chaque endroit où il posait le pied, le ruisseau sorti de la source le suivait; ainsi, s'avançant au milieu d'une prairie, Abraham sortit des flammes. — O Abraham, dit alors Nemrod, nomme-moi ton dieu, quel qu'il soit, et je lui offrirai un repas. — Mon Dieu, répondit Abraham, n'a que faire de l'offrande d'un repas. — Malgré cela Nemrod dit : Je le lui offre : et sur son ordre on amena mille chevaux, autant de brebis avec leurs petits, autant d'oiseaux, enfin tout ce qui constitue un festin royal, et le sacrifice en fut fait auprès d'Abraham. Mais le Dieu Très-Haut n'agréa pas ce sacrifice; car aussitôt que le sacrifice de quelqu'un est agréé on voit un feu descendre du ciel; si, au contraire, la fumée du sacrifice monte au ciel, c'est qu'il n'est point reçu. Ainsi en fut-il pour celui offert par Nemrod. A cette vue, celui-ci, tout confus, ne put supporter le triomphe d'Abraham; il se retira dans son palais, en ferma la porte et fut trois jour sans en sortir et sans y admettre personne.

Le voyant ainsi humilié, nombreux furent ceux qui se firent musulmans (*résigné à la volonté de Dieu*); puis ils choisirent Abraham pour *imam* (chef). Ainsi le peuple se détourna de Nemrod et glorifia Abraham.

NEMROD VA COMBATTRE ALLAH DANS LE CIEL.

A ces nouvelles, Nemrod perd patience; il sort et dit: Si je livre un combat au dieu d'Abraham et si je le tue d'un coup de flèche, je deviendrai le dieu du ciel. Alors il ordonne à son vizir de faire construire un grand coffre, muni de deux portes dont l'une regarderait la terre et l'autre le ciel. Cela fait, on fixa des lances à chaque coin du coffre et l'on attacha solidement au bout de chaque lance quatre morceaux de viande. Ensuite des *kerkès* (*oiseau fabuleux qu'on dit vivre plusieurs milliers d'années et qui ne se nourrit que de cadavres*) furent amenés. On les lia fortement aux quatre coins du coffre, à la base des lances. Alors Nemrod entra dans le coffre avec son vizir et ses armes et s'y assit. Ainsi il se disposait à monter vers le ciel dans le but (Dieu nous en préserve) de livrer bataille au Très-Haut.

Comme on n'avait rien donné à manger aux *kerkés* ils avaient faim. Aussitôt qu'ils virent la viande placée au haut des lances, ils prirent leur vol pour l'atteindre et, par suite, enlevèrent le coffre avec eux dans les airs. Après avoir vu se passer un jour et une nuit, Nemrod s'adressant à son vizir lui ordonna d'ouvrir la porte qui donnait du côté de la terre et de considérer son aspect. Aussitôt le vizir ouvre cette porte et regarde du côté de la terre. — O Padichah, s'écrie-t-il, elle ressemble à de la poussière! — Ouvre la porte du ciel, fit Nemrod. A ces mots le vizir l'ouvre et regarde le ciel. — Si la terre m'est apparue comme de la poussière, *les étoiles* du ciel m'apparaissent encore moins distinctement.

Un jour et une nuit se passent encore et, de nouveau, il commande à son vizir d'ouvrir la porte et de regarder. Celui-ci obéit et regarde la terre; elle lui apparaît comme de la fumée et le dit à Nemrod. Il lui commande alors d'ouvrir l'autre porte et le vizir se met à observer le ciel. — Que vois-tu, lui demande Nemrod? — Le ciel m'apparaît semblable à de la fumée, je ne distingue rien de plus.

Encore une fois ils voyagèrent pendant un jour et une nuit, puis Nemrod ordonna au vizir d'ouvrir la porte de terre et de regarder. — Que vois-tu maintenant? — Je n'aperçois plus rien, répondit le vizir.

A ces mots Nemrod se saisit de son arc et prend en main trois flèches, puis ils les lance vers le ciel. On rapporte qu'à ce moment le Très Haut donna un ordre à *Djebraïl* (Gabriel). Celui-ci trempa de sang les flèches de Nemrod et les lui renvoya. — Voilà, s'écrie Nemrod à cette vue, j'ai tué le dieu d'Abraham! Puis il fait rebrousser chemin au coffre vers la terre en suivant les routes des airs; les anges le prirent pour un des officiers du Très-Haut. Enfin le coffre toucha le sol sans causer à Nemrod le moindre mal.

On rapporte que, quand fut démoli le palais élevé auquel travaillèrent tant d'infidèles, nombreux furent ceux qui périrent, comme l'indique ce verset du Coran[1] : « Leurs devanciers avaient agi avec ruse, Dieu attaqua leur édifice par les fondements; le toit s'écroula sur leurs têtes et le châtiment les surprit du côté où ils ne l'attendaient pas » (XVI-28). Cela signifie, au figuré, que doit être loué celui qui a déjoué la ruse et surtout celle des infidèles; que le Dieu Très-Haut l'a mise à néant par la base et les fondements, l'a renversée sur eux, qu'il les a mis en déroute et que le châtiment est tombé sur leur pays.

• •

1) Il s'agit là d'un palais bâti à Babel par Nemrod, haut de 5,000 coudées pour observer de là ce qui se passait dans le ciel.

Quand Nemrod vit ses flèches ensanglantées il se réjouit, ne sut pas ce que cela signifiait et resta dans l'ignorance et la stupéfaction, sans rien comprendre à ce qui s'était passé. Enfin il appela Abraham à un entretien particulier. — J'ai compris, lui dit-il, que ton Dieu était le vrai et je crois en lui. Mais nous ne lui abandonnerons pas notre royaume et nous ne lui délaisserons pas notre domination en ce monde. N'importe où tu seras, ton Dieu te protégera et te préservera de tout dommage. Si tu veux m'être agréable, quitte cette ville ; je te fais don du pays de Babel, emmènes-y avec toi ceux qui ont adopté ta foi. Vous jouirez là d'une parfaite tranquillité, puisque là où vous êtes, votre Dieu vous protège et vous préserve de tout mal.

VOYAGE D'ABRAHAM EN ÉGYPTE.

Nous allons rapporter maintenant ce qui arriva à Abraham, selon les décrets du Dieu Très-Haut, après sa sortie de la ville. Errant hors de son pays, comme il est arrivé aux autres prophètes, il se trouva en proie à toutes les misères quand il fut sorti de la cité avec ses gens.

Or, il avait eu un frère nommé Harran qui avait laissé un fils nommé Loth. Celui-ci professait la foi d'Abraham, selon le verset du Coran : « Nous le sauvâmes ainsi que Loth » (xxi-71), dont le sens est que Loth se convertit à la foi d'Abraham. Et, quand Abraham avait dit « Je me retire auprès de mon Dieu ; il me montrera le sentier droit » (xxxvii,97), il voulait parler de Loth.

Quoi qu'il en soit, Abraham avait un oncle nommé Harran, lequel était père d'une fille nommée Sarah. C'était une fort belle personne à la taille de cyprès ; en ce temps là nulle autre ne l'emportait sur elle pour la beauté. Abraham la vit, la convertit à la vraie foi et la prit pour femme. Loth se convertit également à la croyance d'Abraham et toute sa famille en fit de même.

Quand Abraham se disposait à quitter Babylone, ses parents hésitaient ; ils désiraient partir avec lui, ne voulaient pas s'embarrasser de leurs femmes, mais craignaient de les abandonner. Enfin, sans s'arrêter aux discours de celles-ci, ils partirent, préférant Abraham et laissant derrière eux les femmes et les enfants tant garçons que filles.

Il en arriva de même à notre prophète Mohamed l'élu (sur lui soit le salut) quand il partit de Médine. Ses proches voulaient le suivre,

mais ils craignaient tout à la fois et d'abandonner leurs familles et de s'en embarrasser. Ils finirent par se décider à les laisser derrière eux et préférèrent suivre le prophète de Dieu à la Mecque, bien que le cœur de beaucoup d'entre eux fût troublé de laisser à Médine ce qu'ils affectionnaient. Or le Seigneur les a glorifiés par ce verset : « Vous avez un bel exemple dans Abraham et dans ceux qui le suivaient » (LX, 4). C'est-à-dire, ils se sont bien conduits, ceux qui ont considéré seulement la satisfaction de notre prophète et ont quitté leurs femmes et leurs enfants pour le suivre, comme l'ont fait ceux qui les ont laissés pour accompagner Abraham. Ainsi que le dit ce glorieux verset, le cœur de ses compagnons se tranquillisa, leur courage se raffermit et le souvenir de leurs femmes et de leurs enfants cessa de les troubler.

Quand, enfin, Abraham fut parti avec Sarah et tous ceux qui, convertis à la foi, étaient musulmans, ils cheminèrent jusqu'à ce qu'ils eussent atteint dans le pays de Cham (la Syrie) la cité de Harran où ils se reposèrent quelque temps. Cette même ville de Harran existe encore de nos jours.

Or, elle avait pour roi un certain Bigouïl. Certains prétendent que Sarah était sa fille, mais la vérité est qu'Abraham l'avait prise dans le pays de Babel et qu'elle était fille de Harran ; il est vrai, d'autre part, que Bigouïl, roi de Harran, était le père d'Azer et, par suite, l'oncle d'Abraham.

Après être resté quelques jours à Harran, Abraham conçut le projet de se rendre en Égypte, pays dont la mère de son père était originaire. Malheureusement, la Syrie était aux mains des Philistins qui avaient élevé une ville sur les frontières. Entre l'une et l'autre l'espace resté libre ne dépassait pas dix coudées, et chacune d'elles possédait une garnison de cent mille hommes. On donne à ces villes le nom de renversées [1], les renversées d'un peuple de menteurs, parce qu'elles n'ajoutèrent pas foi au prophète Loth et furent détruites. Aussi le Coran dit-il des villes renversées : « ils eurent des apôtres accompagnés de signes évidents » (IX,71). Il en résulte que ces cinq villes fortifiées étaient bien celles qui ne crurent point Loth et ne lui obéirent pas. Les habitants de ces villes prièrent instamment les compagnons d'Abraham de rester, mais ceux-ci leur répondirent que leur maître ne le voulait pas. Les habitants refusèrent d'autre part de partir avec les compagnons d'Abraham et ceux-ci s'en furent seuls en Égypte. Cependant Loth resta parmi ces gens, car, de nouveau, ils étaient devenus un peuple. Quand Abra-

1) Il s'agit de Sodome, Gomorrhe et de trois autres.

ham vit ces arrangements, il s'apprêta à partir lui-même pour l'Égypte ; mais il devait ensuite revenir joindre son peuple. Ainsi donc Loth resta là, et Abraham, accompagné de Sarah, s'en alla en Égypte.

Comme il était campé dans certains endroits de ce dernier pays, les habitants virent Sarah et restèrent stupéfaits de sa beauté, car ils n'en avaient jamais vu de semblable. Jamais non plus ils n'avaient vu d'homme pareil à Abraham. L'un et l'autre se ressemblaient et étaient également beaux. En rentrant dans la ville ils rapportèrent au sultan d'Égypte ce qu'ils avaient vu. — Cet homme superbe et cette merveilleuse femme que nous avons vus ne peuvent, lui dirent-ils, être comparés à personne pour la beauté. A cette description la concupiscence s'alluma chez le sultan d'Égypte. — Allez, commanda-t-il, et emparez-vous d'Abraham. Aussitôt des soldats furent envoyés et amenèrent Abraham. — Qui es-tu, lui demande alors le sultan, quel est ton pays et d'où arrives-tu ? — Je suis, répondit Abraham, du pays de Babel où l'on me nomme Am. C'est de là que je suis venu jusqu'ici dans cette ville où nous sommes. — Et qui est, demande encore le sultan, la femme que tu as avec toi ? — C'est ma sœur, répondit-il. En disant cela il ne mentait point, car comme dit le Coran « les croyants sont tous frères » (XLIX, 10). — Va, lui dit le sultan, chercher ta sœur pour qu'elle devienne ma femme.

Abraham s'éloigna, accompagné des soldats chargés de le surveiller et de ramener la femme avec lui. Le sultan, dit-il à Sarah, *quand il fut arrivé près d'elle*, s'est pris de passion pour toi ; il veut e retirer de mes mains et a envoyé des soldats avec moi pour te prendre. Je lui ai dit que tu étais ma sœur en raison de notre ressemblance; conforme tes discours aux miens.

Jamais, dit-on, Abraham n'adora les idoles ; on se demande s'il ne mentit pas dans les trois occasions mémorables où il s'agissait soit de Sarah, soit d'une maladie supposée, soit encore de l'acte prêté à la grande idole. En bonne justice ce ne sont point là des mensonges. Quand il amena Sarah avec lui et que, mis en présence du sultan, il comprit, à son attitude, quelles étaient ses dispositions, alors perdant son sang-froid et complètement troublé en voyant les gardes prêts à aller s'emparer de Sarah, il donna cette indication et dit que Sarah était sa sœur.

— Si c'est ta sœur, répliqua alors le sultan, ce n'est pas la mienne; puis il abusa de sa puissance, comme nous l'avons dit, pour s'emparer de Sarah et se la faire amener. Il voulut porter la main sur l'épouse du prophète, mais son bras se paralysa et se trouva réduit

à l'immobilité. — Es-tu donc une sorcière, lui dit alors le sultan, pour agir par magie ? — Je ne suis pas une sorcière, répliqua Sarah, mais la femme légitime de l'un des prophètes d'Allah, le Dieu Très-Haut. — S'il en est ainsi, fit le sultan, fais une prière afin que mon bras redevienne sain. Sarah se mit à prier, et aussitôt il reprit l'usage du membre paralysé. Mais, de nouveau, la concupiscence s'alluma dans son cœur et il porta la main sur Sarah ; aussitôt, par l'ordre de Dieu, son bras se trouva réduit à l'impuissance. — Je renonce à toi, dit encore le sultan, et abandonne mes projets à ton égard ; prie donc derechef pour que mon bras se trouve libre. En un mot, par trois fois il renouvela ses tentatives, et par trois fois il vit son bras s'arrêter. Enfin il renonça à tout effort nouveau, se repentit, et, sur une prière de Sarah, il devint libre de ses mouvements.

Sans plus tarder il appelle ses gardes : Allez, leur dit-il, reconduisez cette femme à son frère, emmenez-la, remettez-la aux mains d'Abraham, et revenez aussitôt.

Mais Abraham, après le départ de Sarah avait perdu patience. Il se prosterna donc le visage contre terre et s'adressa au Très-Haut. — Seigneur, s'écrie-t-il, quand mes ennemis me jetèrent dans le feu je n'ai imploré nul secours et j'ai conservé ma patience; mais, ô mon Seigneur, elle m'échappe aujourd'hui et j'implore ton assistance. A l'instant Djebraïl descend du ciel et couvre Abraham d'un voile qui le cache à tous les yeux. Ensuite, il écarte les obstacles qui le séparent du sultan; et ainsi Abraham vit tout ce qui se passa entre le sultan et Sarah et entendit leurs paroles sans que personne ne s'aperçût de sa présence. Enfin les gardes l'ayant remarqué, *le charme étant rompu*, ils l'amenèrent devant le sultan avant qu'ils aient emmené Sarah; ils les reconduisirent donc tous deux devant le monarque. Le sultan lui rendit les plus grands honneurs et lui offrit quantité de riches présents, mais Abraham ne voulut point accepter.

On rapporte que le sultan avait quatre cents jeunes filles esclaves, plus belles l'une que l'autre, qu'il présenta à Sarah : Prends parmi elles, lui dit-il, celle qui te plaira. Sarah refusait, mais le sultan insistait toujours; enfin elle se décida à en choisir une parmi toutes : elle se nommait Hadjir (*Agar*) et commandait à ces quatre cents filles. Rien qu'à la regarder, Sarah se sentit prise d'amitié pour Hadjir; aussi s'empressa-t-elle de la choisir quand elle se décida enfin à obtempérer à l'invitation du sultan.

Après avoir été comblés d'honneurs par lui, ils le quittèrent et se dirigèrent vers le funeste pays des Philistins où ils retrouvèrent

Loth dans une localité nommée Seb (*sept*), isolée au milieu d'un désert aride. Abraham, Sarah et Hadjir se plaisaient dans ces solitudes; ils y établirent leur campement. Comme ils y manquaient d'eau, Abraham se mit à creuser et, par la permission de Dieu, il vit jaillir une source abondante, ce dont il rendit grâces au Créateur de toutes choses. Après un séjour de quelque temps les provisions se trouvèrent épuisées et comme la disette régnait dans le pays, Abraham se sentit tout inquiet, car il ne savait comment faire. Une idée lui vint. Je m'en vais, se dit-il, mettre un sac sur mes épaules et m'en irai à la ville chercher des vivres.

Pendant qu'il était en route le sommeil le surprit. Il pose alors sa tête sur son sac, dans l'intention de prendre un instant de repos, s'étend à terre et s'endort. Au bout d'un certain temps il s'éveille et voit que la nuit était venue. — Où vais-je aller maintenant, se dit-il? Et il retourne chez lui en se disant qu'il irait se coucher et que, le matin venu, il s'en irait à la ville. Comme il s'approchait de son logis il eut honte *de se présenter sans rien* devant Hadjir et mit du sable dans le sac. Elles ne sauront pas ce que j'ai là-dedans, se dit-il, et, au moyen de cette ruse, elles se figureront que ce sont des provisions apportées de la ville. Ensuite, chargé du sac plein de sable, il arriva chez lui, plaça le sac bien en vue, puis après avoir pris une légère collation il se coucha. A l'aurore Sarah s'éveille: Lève-toi, dit-elle à Hadjir, et allons voir ce qu'Abraham a apporté. Alors elle ouvre le sac et comme l'obscurité disparaissait à ce moment, elle plonge la main dans le sac pour s'assurer de ce qu'il contenait. Elle constate alors qu'il était plein de farine. Il avait plu au Très-Haut de changer le sable en farine. Toutes deux se mettent alors à pétrir la pâte, puis elles font cuire le pain. Cela fait, Hadjir s'en va trouver Abraham et l'éveille : Lève-toi, lui dit-elle, si tu veux manger du pain frais. A ces mots il se lève et voit du pain fraichement cuit. — Où avez-vous donc trouvé de la farine, leur demanda-t-il? — C'est toi qui l'as apportée, répondirent-elles. Alors il comprend tout et rend grâces à Dieu dans son cœur.

Les jours se passèrent et ils consommèrent toute la farine que contenait le sac; grand fut donc leur étonnement, quand ils en virent sortir du froment. Ils en retirèrent ce froment et Abraham le sema. Par miracle, il produisit tellement que la récolte se trouvait suffisante pour nourrir la famille d'Abraham, ses troupeaux et ses bêtes de charge. — Ce ne peut être là, dirent-ils, à la vue d'un tel rendement, qu'un miracle du Très-Haut. Certains auteurs se demandent à ce propos, si Abraham n'a pas été désigné sous le nom d'ami de Dieu, précisément en raison des biens et des richesses

dont le Tout-Puissant le combla. De fait, les brebis, les agneaux et les autres troupeaux d'Abraham se multipliaient à l'infini et envahissaient les quatre côtés de l'horizon. Bien qu'il leur eût ouvert toutes les portes, il ne les voyait point diminuer, leur agglomération ne se réduisait pas, malgré qu'ils se répandissent dans tous les sens.

Cependant Abraham avait des voisins dans cette contrée. Ils avaient bâti un village où ils se multiplièrent et, avec le temps, leur village devint une grande ville. Tout d'abord ils étaient inoffensifs, mais ils finirent par être, pour Abraham, une source de tracas. Ils empêchaient ses animaux de boire; alors Abraham donna l'ordre à ses bergers de rassembler ses troupeaux, de les conduire en un endroit nommé Qysth (*équité*) et de quitter le territoire de Seb. Mais à peine s'éloignait-il que l'abreuvoir qu'il avait creusé, *comme nous l'avons dit,* vint à baisser. Alors les habitants se repentirent d'avoir tourmenté Abraham, vinrent en foule se présenter à lui, lui présentèrent leurs excuses, le supplièrent de ramener ses gens en arrière et de recommencer sa route. Abraham ne voulut point retourner dans un endroit où il n'avait joui d'aucun repos. — Puisque tu ne veux point consentir, lui dirent-ils enfin, à revenir parmi nous, adresse au moins une prière à Dieu pour qu'il nous rende l'eau dont nous sommes privés. Alors Abraham leur donna sept boucs. — Chassez devant vous ces boucs, leur dit-il, poussez-les jusqu'au puits et faites-les y boire. Dieu permettra sans doute que l'eau y revienne. De fait, à peine les boucs furent-ils arrivés au puits et eurent-il bu que l'eau en jaillit avec plus d'abondance que jamais.

Abraham fit creuser dans le pays de Qysth un puits dont il fut le seul maître; il avait autant de troupeaux et de serviteurs qu'auparavant. Ses richesses étaient même si considérables, quand il arriva dans le pays, que nul homme n'aurait pu les dénombrer; de fait, son convoi défila devant lui, pendant cinq journées de route, quand il vint s'établir dans sa nouvelle résidence. Loth qui était proche vint alors rejoindre Abraham, ce qui accrut encore l'encombrement. Mais le peuple de Loth était idolâtre et tous étaient infidèles; nous en reparlerons plus tard, s'il plaît à Dieu.

MORT DE NEMROD.

Parlons maintenant du fils de Noé, de Cham, de Kouch Canaan, c'est-à-dire de Nemrod (sur lui soit la malédiction) que nous avons laissé au moment où, s'étant débarrassé de la présence d'Abraham et plus endurci que jamais dans sa rebellion, il était resté lui-même dans le pays de Babel. Déjà nous avons rapporté ses actes hostiles à l'égard d'Abraham; nous avons dit comment, dans un coffre, il s'était élevé dans les airs au moyen des kerkès; comment il avait lancé des flèches contre le ciel, comment enfin il avait cru donner la mort au Dieu d'Abraham, et quels blasphèmes il avait alors proférés.

Cependant, malgré tous ces actes, la bienveillance et les faveurs du Très-Haut ne s'étaient pas éloignées de lui. Il lui avait donné le pouvoir depuis mille années et l'orgueil de Nemrod n'avait fait que croître, car il était fermement persuadé d'avoir vaincu en combat singulier le Dieu d'Abraham.

Enfin le Très-Haut envoya un de ses anges vers Nemrod sous la figure d'un homme. Il arrive près de lui et lui donne des conseils. — O Nemrod, lui dit-il, n'agis pas comme tu le fais, deviens le serviteur d'Allah. Puisque le Dieu Très-Haut a prolongé ta domination pendant mille années, ne nie donc ni sa puissance ni ses bienfaits. Tu es monté jusque dans les cieux pour le combattre, tu as jeté au feu son prophète Abraham, tu n'as enfin posé aucune limite à tes entreprises. Le Dieu Très-Haut a souffert tout cela de ta part et ne t'a point puni. Fais maintenant un retour sur toi-même, rentre dans la bonne voie, repens-toi de tes mauvaises actions et convertis-toi à la foi d'Abraham, sinon le Dieu Très-Haut, créateur des faibles humains, te mettra à mort. — Si je te comprends bien, répliqua Nemrod, tu es d'accord avec Abraham et son peuple. Or je ne connais aucun autre monarque que moi, pas même dans le ciel. S'il y en a un dans le ciel, comme vous le prétendez, toi et Abraham, qu'il se présente, et nous en viendrons aux mains. S'il est vaincu, il m'abandonnera son royaume ; s'il est vainqueur, je m'éloignerai de devant sa face et lui délaisserai le mien. — Qu'il en soit fait selon ta volonté, répondit l'ange ; vous combattrez ensemble. Nemrod expédie aussitôt, dans tous les sens, des courriers aux peuples placés sous son obéissance : Que l'armée se rassemble, ordonnait-il, car il nous faut offrir le combat au dieu du ciel. Cent mille

fantassins et cavaliers armés se trouvent bientôt réunis autour de Nemrod. Il fait alors comparaître l'ange devant lui. — Va maintenant, lui dit-il, retrouver le dieu du ciel ; dis-lui que mes dispositions sont prises pour le vaincre et que s'il veut me présenter la bataille nous combattrons. — Combien faible est ton armée, fit l'ange, auprès de celle du Dieu Très-Haut ! Tes préparatifs semblent ceux d'un nain ; ce n'est vraiment pas là une armée !

Cela dit, il s'élève dans les airs et rapporte au Seigneur tout ce qu'avait dit et fait devant lui cet infidèle, ennemi de la foi. Le Dieu Très-Haut donne alors un ordre à son armée et, sans qu'il soit besoin du moindre préparatif, elle se réunit immédiatement et se présenta en masse devant les infidèles, dans un ordre qui défie toute description. L'armée de Nemrod disparut devant cette multitude; tous les piétons qu'il avait appelés autour de lui prirent la fuite et sa cavalerie se dispersa dans tous les sens. Les soldats s'écrasaient les uns les autres et passaient sur le corps de ceux qui tombaient; les hommes couraient d'un côté et les chevaux de l'autre; si bien qu'en un moment l'armée se trouva mise en déroute, dispersée, fondue, et que Nemrod resta tout seul. Alors, il prend lui-même la fuite, regagne un palais et s'y enferme.

On raconte que, pour la punition de ces gens à cœurs de chiens, pour les réduire à la plus extrême faiblesse, le Très-Haut donna un ordre. Par suite, tel perdit un œil, tel autre se brisa une jambe, enfin il les abaissa tous au point de les faire entrer dans le trou d'un puits. Quant à Nemrod, il se traînait à genoux, car, partout où il allait, une mouche le poursuivait; elle se posait sur sa face; pour la faire partir il tressautait et se labourait les joues de ses ongles, mais elle revenait toujours. Il poussait des cris de douleur et se martelait la tête et le visage à coups de poing; enfin elle lui laissa un peu de repos. Mais, à peine avait-il cessé de se frapper la tête, qu'elle recommença ; alors les hurlements de Nemrod montèrent jusqu'aux cieux. Il commanda que, constamment, l'un de ses gens lui frappât la tête; on vint et on lui obéit. Mais, comme tous les grands et tous les chefs s'étaient enfuis, ce furent les gardes qui le frappèrent; ils le battirent avec une telle force, malgré ses cris, qu'il tomba évanoui sous leurs coups. Ainsi Nemrod vit finir, par une mouche, les mille années de son règne, pendant lesquelles il n'éprouva ni peine ni chagrins ; mais on rapporte qu'ensuite il passa quatre cents ans en enfer.

Lorsque Nemrod mourut, il avait pour compétiteur un nommé Qinteri (*porte-malheur*) qui lui succéda au trône. A la mort de

celui-ci, le pouvoir passa aux Arméniens qui le conservèrent pendant trois cents ans, puis, ce temps écoulé, la souveraineté sortit de leur maison et tomba aux mains des Perses.

J.-A. Decourdemanche.

UNE APPLICATION PRATIQUE DU SYNCRÉTISME RELIGIEUX

EN ANGLETERRE

Il existe à Londres une chapelle dont l'histoire résume bien l'évolution de la fraction la plus radicale du protestantisme anglo-saxon. C'est le petit édifice occupé à South Place, dans le quartier de Finsbury, par une congrégation qui, après avoir passé de l'orthodoxie protestante à l'unitarisme, suivit, il y a une quarantaine d'années, son ministre, le célèbre prédicateur religieux et orateur politique, William Fox, sur le terrain d'un théisme ne conservant de chrétien que le nom. Devenue, après la mort de Fox, la « Société religieuse de South Place », elle choisit pour ministre un Américain de talent, M. Moncure Conway, qui, après lui avoir fait rompre tout lien, même nominal, avec le christianisme, l'amena du théisme pur et simple à une sorte de religion libre, fondée sur la communauté du sentiment religieux et non plus sur la profession d'une croyance quelconque, fût-ce même la foi à l'existence de Dieu.

Dans ces conditions, elle était à point pour se rallier au mouvement de la « culture éthique » qui a pris corps aux États-Unis, il y a quatorze ans, sous l'inspiration de M. Félix Adler. Le but de ce mouvement est de donner exclusivement pour objet à la religion la morale, et surtout la morale « pratique », ou plutôt la pratique de la morale au sens le plus élevé, et cela à l'exclusion de toute théorie sur la nature de la divinité ou même sur la destinée de l'homme. A cet effet, ses adeptes se groupent dans des associations locales qui se proposent de concourir directement à l'amélioration matérielle et morale de la société humaine par

une série d'œuvres philanthropiques et éducatrices. Ils peuvent pratiquer n'importe quel culte et professer n'importe quelles opinions. Toutefois les *Sociétés pour la culture éthique* ont pris — ou gardé — l'usage de célébrer, chaque dimanche, un véritable « office », avec musique, chant et allocution d'un prédicateur en titre sur un sujet de morale ou d'histoire religieuse.

C'est ainsi que la *South Place Religious Society*, — devenue, depuis trois ans, la *South Place Ethical Society*, sous la direction d'un philanthrope américain, ancien coadjuteur de M. Félix Adler à New-York, M. Stanton Coit, — a organisé, le dimanche, durant les deux dernières années, une série de conférences destinées, sous le titre général de « Centres d'activité spirituelle » et de « Phases du développement religieux », à vulgariser les connaissances des principaux systèmes religieux anciens et modernes, particulièrement dans leurs rapports avec la conduite de la vie. Les comptes rendus de ces conférences ont été réunis, au nombre de quarante, dans un volume de 573 pages, intitulé *Religious Systems of the World, a collection of addresses delivered at South Place Institute in 1888-1889*[1].

En elle-même cette tentative a plus d'importance qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord. Sans doute, les conférences Hibbert, et d'autres institutions analogues, ont, depuis longtemps, habitué le public anglais à voir des hommes compétents se succéder dans la même chaire, pour exposer, à tour de rôle, l'histoire des mouvements religieux qu'à raison de leurs études spéciales ils étaient le plus à même de décrire. Mais ce qui faisait l'originalité de la combinaison projetée à South Place, c'est qu'il s'agissait non seulement de faire appel à des savants pour en obtenir un résumé scientifique des religions éteintes, mais encore de confier le soin de faire la description de leur propre religion à des représentants autorisés, ou du moins à des adeptes distingués des principaux groupes religieux ou philosophiques.

Ensuite les organisateurs ne se proposaient pas seulement de vulgariser la connaissance des principaux systèmes religieux,

1) 1 vol. in-8, London, Swan Sonnenschein and C°, 1890. Prix : 7 sh., 6d.

mais encore — ainsi que nous l'apprend la préface du volume, — de rapprocher les hommes sincères de différentes croyances, « afin qu'ils devinssent plus capables de comprendre leur point de vue respectif et de se rendre justice les uns aux autres » ; ce qui rentre éminemment parmi les buts que poursuit la religion éthique. Cette pensée apparaît plus nettement encore dans le choix de la citation placée en tête du recueil, et empruntée à un récent article de l'*Universal Review* sur le progrès humain : « Un nouveau catholicisme s'est levé sur le monde. Toutes les religions sont tenues pour essentiellement divines ; elles représentent les divers angles sous lesquels l'homme regarde vers Dieu. La nouvelle tolérance fait envisager comme divines toutes les croyances qui ont aidé les hommes à dominer leurs appétits bestiaux par la contemplation des choses spirituelles et éternelles. »

On ne pourrait mieux définir le terrain sur lequel se place la propagande de la *South Place Ethical Society*. Cependant ni la plate-forme de l'Association, ni l'espèce de promiscuité religieuse dans laquelle allaient se trouver les divers conférenciers, n'a empêché ceux-ci de répondre à l'appel qui leur était adressé, sans distinction de secte ni même de religion. On a vu ainsi se suivre à la tribune, nous allions dire dans la chaire de South Place Chapel, — en même temps que quelques savants et littérateurs bien connus, — des anglicans, des méthodistes, des quakers, des indépendants, des congrégationalistes, des baptistes, des swedenborgiens, des unitaires, des guèbres, des juifs, des néo-bouddhistes, des théosophes, des théistes, des agnostiques, des positivistes, des sécularistes et même des catholiques romains, — sans compter les gens de la maison, — venant exposer chacun les vicissitudes et les titres de sa croyance ou de son Église particulière, avec une complète sincérité de conviction et une pleine liberté de langage.

La conférence, placée à juste titre en tête du recueil, comme une sorte d'introduction, sous le titre de : « Terrain commun du sentiment religieux » (*The Common Ground of Religious sentiment*), est l'œuvre d'un écrivain distingué, appartenant au chris-

tianisme libéral le plus avancé, M. Edward Clodd. Il y montre que ce terrain se trouve « dans le sentiment de la vénération que la science approfondit et dans la rectitude de conduite qu'elle rend possible. »

Vient ensuite un groupe de travaux respectivement consacrés aux croyances des Assyriens par M. le chanoine G. Rawlinson (*The Religion of the Assyrians*) ; — des Babyloniens par M. W. St. Chad. Boscaven (*The Religion of Babylonia*) ; — des anciens Chinois par M. James Legge (*Confucius the Sage and the Religion of China*) ; — des Taoistes par M. F. H. Balfour (*Taoism*) ; — des Hindous par sir Alfred C. Lyall (*Hinduism*) ; — des Sikhes par M. Frédéric Pincott (*Sikhism*) ; — des mithraïstes par M. John M. Robertson (*Mithraism*) ; — des mahométans par M. G. W. Leitner (*Muhammadanism*) ; — des anciens Germains par M. F. York Powell (*Teutonic Heathendom*), etc. [1].

On ne pouvait mieux réussir dans le choix des savants chargés de vulgariser le résultat des dernières investigations sur les diverses religions historiques. Sans doute, la plupart de ces éminents conférenciers ne nous ont guère fourni qu'un résumé d'études déjà publiées par la plupart d'entre eux. Mais ce sont des résumés qui ont l'avantage d'être faits par l'auteur lui-même et, en conséquence, de nous offrir la condensation exacte de sa pensée.

Les conférences se rapportant aux sectes actuelles et aux groupes « philosophiques » comprennent plusieurs études de l'influence qu'ont exercée sur le développement religieux des âges subséquents quelques grandes personnalités, telles que Dante (*The Religion of Dante*) par M. Oscar Browning ; — Spinoza (*Spinoza*) par sir Frédéric Pollock ; — Chalmers, le principal fondateur de l'Église libre d'Écosse (*Thomas Chalmers*) par M. David Frotheringham. — Ici encore on peut dire que les organisateurs ont eu la main heureuse dans le choix de leurs auxiliaires.

1) Citons encore parmi les conférences qui n'ont pu être publiées dans cette première édition *The Religion of Egypt*, par le prof. J. Estlin Carpenter, *The Religion of ancient Greece*, par M. Andrew Lang, et *The Religion of ancient Rome*, par le Dr G.-C. Zerfi.

Le bouddhisme devait tenir une place considérable dans cet exposé des phases que traverse la pensée religieuse contemporaine. En dehors du néo-bouddhisme occidental, mis en relief par un des Pères de la théosophie (*Esoteric Buddhism* par M. A. P. Sinnett), nous avons trois conférences respectivement consacrées par le Rév. Samuel Beal au bouddhisme chinois (*The origin of the spiritual activity developed in Buddhism as it exists in China*) ; par M. Arthur Lilie à l'influence que la discipline, les dogmes et les légendes du bouddhisme auraient pu exercer sur les rédacteurs des Évangiles (*Buddhism in Christianity*) ; enfin par Mme Fréd. Macdonald à l'histoire proprement dite du bouddhisme et de son fondateur (*Buddha and Buddhism*). Cette dernière étude est surtout à signaler par la clarté du style, l'étendue des connaissances et une sûreté de méthode où l'impartialité scientifique n'exclut pas un effort sympathique, pour faire à la religion du Bouddha la part qui lui revient dans le développement religieux de l'humanité.

On conçoit que nous ne puissions analyser ici tous ces travaux. De dimension, et parfois de valeur inégale, ils sont surtout intéressants par leur juxtaposition et, plus encore, par la pensée qui en constitue le lien. C'est, en effet, un symptôme intéressant et significatif que tous ces conférenciers, si divers de dénomination et de doctrine, ont, presque tous, justifié le vœu de la préface, non seulement en se rapprochant du terrain commun à toutes les religions, mais encore en se témoignant réciproquement un esprit de tolérance et de justice qu'on n'est guère habitué à constater dans les rapports entre représentants de diverses Églises.

Que cet esprit se soit rencontré chez les orateurs du protestantisme libéral, de l'unitarisme, du théisme, du positivisme et de la culture éthique, c'est là une conséquence naturelle et logique de leur position doctrinale. Tout au plus y a-t-il à constater qu'ils ont été particulièrement heureux dans la façon dont ils l'ont exprimé : « Les Unitaires, dit le Rév. W. H. Croskey, pasteur d'une des congrégations unitaires les plus importantes de Birmingham, dans sa dissertation sur l'Unitarisme (*The Unitarians*),

croient qu'une noble vie est la suprême exigence du Dieu qu'ils vénèrent..... Un homme peut être un païen, un juif, un chrétien, un confucien, un bouddhiste, un mahométan, un je ne sais quoi, catholique ou protestant de n'importe quelle secte; il peut être un sceptique, un agnostique; bien plus, il peut déclarer qu'il n'a pas de motif pour croire à une religion quelconque. Cependant, s'il est honnête homme et s'il s'efforce de faire son devoir envers ses semblables, je le tiens, du fond du cœur, pour un saint accepté par Dieu. » — Le Rév. Ch. Voysey, qui quitta, il y a quelques années, l'Église anglicane pour fonder l'Église théiste de Londres, tient un langage non moins large dans sa conférence sur les doctrines du théisme (*Theism*). — De son côté, M. Frédéric Harrison, l'écrivain distingué qui passe pour le principal disciple d'Auguste Comte en Angleterre (*Humanity*) affirme à son tour que les positivistes (ou plutôt les comtistes) « se sentent en sympathie de but avec les autres Églises, car l'objet de toutes les religions est le même ». — « Le positivisme, ajoute-t-il, peut presque s'exprimer dans les mêmes termes que toutes les autres religions sur la folie et le danger de vouloir étouffer le sentiment religieux. » — Il n'est pas jusqu'à un athée militant, M. Foote, qui, tout en revendiquant le droit de « détruire » ce qu'il regarde comme des superstitions, ne reconnaisse, dans son exposé du mouvement sécularistе (*The Gospel of Secularism*), que « le sécularisme, à proprement parler, n'est pas irréligieux, mais seulement anti-théologique, en ce sens qu'il repousse la théologie comme guide et autorité en cette vie ». — « Sans doute, déclare-t-il, beaucoup de sécularistes sont athées; néanmoins d'autres sont théistes, et ceci prouve la compatibilité du sécularisme avec une attitude soit positive, soit négative, relativement à l'hypothèse d'une suprême intelligence de l'univers. »

Mais ce qui est remarquable, c'est de retrouver un langage analogue, ou du moins des tendances à peu près aussi larges chez des représentants autorisés d'Églises orthodoxes. Voici le Rév. Edw. White, ancien président de l'Union des Congrégationalistes anglais et gallois, qui n'hésite pas à déclarer (*Independency or local Church Government*) que tous les hommes de bien

craignant Dieu sont intérieurement semblables les uns aux autres, et que telle est la leçon qu'il a tirée de ses quarante-sept années de prédication active. « On a le sentiment, ajoute-t-il, que, si les âmes de ces hommes pouvaient être extraites de leur corps — spécialement des corps religieux ou non religieux auxquels elles appartiennent — elles pourraient former ensemble une Église catholique et apostolique, propre à combattre efficacement les puissances des ténèbres dans les Églises, aussi bien qu'au dehors. »

Le président de l'Union des Baptistes, le Rév. John Clifford (*The place of Baptists in the Evolution of British Christianity*) n'est pas resté en arrière des déclarations précédentes. « L'existence et l'œuvre des Baptistes, dit-il, forment seulement une part utile du christianisme britannique pour autant qu'ils représentent un des degrés à franchir par l'esprit humain dans le développement logique de la vie religieuse. Les services rendus à l'humanité, tel est le critérium suprême de la valeur des Églises. » — Même le chanoine anglican Georges H. Curteis, après avoir retracé l'histoire de l'Église anglicane (*The Church of England*), n'hésite pas à reconnaître que les « rites et les cérémonies n'ont guère d'importance réelle » et que la charité est tout, c'est-à-dire l'esprit de sacrifice pour le bien d'autrui, « un esprit d'amour serein et généreux ».

Nous ne relevons ici que les paroles les plus caractéristiques en ce sens. Si nous sortons du christianisme, nous retrouvons la même tendance dans la description du parsisme par M. Dadabhai Naoroji, ancien ministre du Gaikwar de Baroda (*The Religion of the Parsis*) ainsi que dans les deux conférences consacrées au judaïsme, l'une (*The Jews in modern times*), par le Rév. D. W. Marks, rabbin de la synagogue de Londres-Ouest, l'autre (*Jewish Ethics*) par le Rév. Morris Joseph, ancien rabbin d'une synagogue de Liverpool. « Le but final de la religion, dit ce dernier, c'est la moralité. Voilà la vérité centrale du judaïsme..... Dans chaque étape de son développement, le judaïsme a enseigné que la foi et le rite sont seulement des routes qui mènent à la rectitude, et que, bien au-dessus de l'obéissance à la loi cérémo-

nielle, au-dessus même de la possession de la vérité théologique, se trouve la pureté du cœur et la sainteté de la vie. »

Il faut remarquer que ce côté éthique des religions est également celui sur lequel insistent le plus MM. Legge, Balfour, Samuel Beal, Alfred Lyall, F. Pincott, G. Pfoundes et G. W. Leitner dans les études purement scientifiques qu'ils consacrent aux religions de l'Orient. « Un jour viendra, conclut M. Leitner, où les chrétiens honoreront davantage le Christ en honorant aussi Mahomet... Il y a un terrain commun entre le mahométisme et le christianisme, et celui-là est un meilleur chrétien qui vénère les vérités énoncées par le prophète Mahomet. »

Un fait qui prouve pour l'esprit tolérant des catholiques anglais, c'est que deux de leurs écrivains les plus distingués, MM. B. F. C. Costletoe et W. S. Lilly, n'ont pas hésité à se commettre au sein d'une société aussi éclectique pour donner leur note dans cette symphonie des religions. Il est vrai que, chez le premier des deux, cette note est assez discordante. En effet M. Costletoe, qui a donné deux conférences (*The Church Catholic* et *The Mass*), s'est constamment efforcé de démontrer à ses auditeurs qu'en bonne logique il n'y avait pas de terme moyen, ni même de point intermédiaire, entre la vérité et l'erreur, c'est-à-dire entre une soumission sans réserve à la doctrine de l'Église romaine et l'acceptation du matérialisme ou plutôt du nihilisme le plus absolu, en morale aussi bien qu'en philosophie et en religion.

Tout autre est l'esprit dont s'est inspiré M. W. Lilly dans sa conférence sur le Mysticisme, c'est-à-dire sur le sens du suprasensible, le sentiment d'une communion avec le divin (*Mysticism*). M. W. Lilly, ancien fonctionnaire du gouvernement anglais dans l'Inde, n'est pas le premier catholique venu : collaborateur fréquent et distingué des principales revues anglaises, il est actuellement secrétaire de l'*Union catholique de la Grande-Bretagne*. Cependant, il n'hésite pas ici à reconnaître une valeur aux religions même les plus grossières, dans la mesure où elles élèvent l'homme au-dessus de la vie des sens et tendent à lui inculquer le sentiment de l'idéal : « Dans la maison du Père spirituel, dit-il, il y a beaucoup de demeures. Que celui qui habite les

templa serena des hautes pensées, ne méprise pas les fétichistes dans leur sanctuaire, les *Peculiar People* [1] dans leur tabernacle, les Salutistes dans leur caserne. Insconsciemment, passivement, ils sont peut-être en possession de cette synthèse supérieure que nous peinons pour acquérir. » Non content de citer élogieusement à cet égard Carlyle, Emerson, Mathew Arnold, Amiel et même Schopenhauer, il rappelle, à côté de l'assertion d'Herbert Spencer, que, même dans les doctrines les plus fausses, il y a « une âme de vérité », — cette remarquable parole du cardinal Newman, « qu'aucune religion n'est fausse, de quelque somme d'erreurs qu'elle puisse être mélangée ».

Le volume se termine par deux conférences, qui ont peut-être été placées intentionnellement à la fin, en guise de conclusion. C'est d'abord une définition de la Culture éthique (*The Ethical Movement defined*) où M. Stanton Coit, naturellement désigné entre tous pour cette tâche, explique sous quel rapport ce mouvement diffère à la fois, d'une part des Églises même les plus avancées, d'autre part des différents groupes connus sous le nom d'agnostiques, de comtistes, de sécularistes, de socialistes, etc. « Nous ne sommes pas, dit-il, une Église, nous sommes accessibles aux membres de toutes les sectes, mais nous espérons que, sous notre influence, ces membres arriveront à faire de leurs Églises respectives des associations poursuivant un but analogue au nôtre, c'est-à-dire plaçant le lien religieux dans le désir de poursuivre le bien de l'humanité. »

Le dernier essai : *A National Church*, par M. Arthur W. Hutton, peut sembler, au premier abord, un corollaire du précédent. L'auteur voudrait qu'au lieu de supprimer l'Église officielle ou plutôt les rapports entre l'État et l'Église anglicane, on se bornât à transformer celle-ci en une vaste association d'éducation morale et humanitaire. A cet effet, il propose d'abord de supprimer le *credo* obligatoire, auquel doivent encore souscrire tous les ministres anglicans, ensuite de remettre la nomination



1) Littéralement : *Gens à part*, une des sectes les plus excentriques du protestantisme anglais.

de ces derniers aux mains d'autorités administratives directement élues par le peuple telles que les conseils de comté. Nous n'avons pas à discuter ici les détails de ce plan. Il est certain que la suppression des « XXXIX articles », constituerait un grand soulagement pour la majorité du clergé anglican et un progrès sérieux dans les voies de la liberté religieuse. Mais, quant à la combinaison électorale de M. Hutton, on peut se demander si elle n'aurait pas pour principal résultat de faire entrer, à un degré aujourd'hui heureusement inconnu en Angleterre, la religion dans la politique et la politique dans la religion.

Plus conformes à l'esprit général du recueil, et même aux tendances générales du protestantisme anglo-saxon, nous semblent les conclusions de M. J. Allanson Picton, ancien ministre Indépendant, aujourd'hui membre du Parlement, lorsque dans sa conférence sur le Non-Conformisme (*Non Conformity*), il fait valoir les services qu'a rendus à l'Angleterre l'indépendance ou plutôt le *self government* des groupes religieux. « Si je devais résumer, dit-il, les avantages que notre pays a retirés du non-conformisme, je dirais qu'ils sont surtout compris dans la revendication de la tolérance, dans l'alliance de la libre pensée avec l'esprit de révérence, enfin dans l'exercice des arts du *self government*... La variété des formes qui ont prévalu parmi les non-conformistes, les sacrifices qu'ils ont appris à faire pour leurs opinions religieuses, le frottement qui s'est opéré entre leurs diverses convictions et la charité qu'ils ont été amenés à exercer les uns envers les autres, toutes ces influences se sont combinées pour produire, moins un régime de tolérance qu'un esprit de tolérance. Bien plus, elles ont concouru à engendrer la conviction que toutes les religions ont leur signification et que toutes ont été de quelque utilité au genre humain. Voilà pourquoi, dans ce pays, le progrès de la libre pensée n'est pas seulement destructif, mais constructif aussi. »

Telle est bien, en effet, la conclusion la plus claire de la tentative que nous venons de décrire. Cette tentative procède d'une pensée essentiellement moderne, mais l'application qui en a été faite est tout anglaise ou plutôt anglo-saxonne. Il est douteux

qu'on eût pu trouver, ailleurs qu'en Angleterre ou aux États-Unis, les éléments d'une pareille série de conférences. En supposant que ni les organisateurs, ni les conférenciers, ni les auditeurs n'eussent fait défaut, sur le continent européen, dans quelques grands centres de culture, croit-on que les hommes les plus compétents tant en histoire qu'en religion auraient aussi facilement consenti à apporter leur concours? Enfin, l'eussent-ils même accordé, reste à voir s'ils seraient entrés dans l'esprit de la combinaison, comme la plupart des conférenciers dont nous venons de relever les déclarations concordantes.

Sans doute, ce serait une exagération de s'imaginer que, même en Angleterre, les sectes, voire les religions, soient prêtes à tomber dans les bras les unes des autres pour se vouer ensemble à leur œuvre essentielle de charité et de moralisation. Mais c'est déjà beaucoup d'y trouver, au premier rang des principales communautés religieuses, un groupe croissant d'esprits généreux qui ont le sentiment d'une communion supérieure à toutes les divergences doctrinales et qui se sont réunis pour le proclamer hautement vis-à-vis les uns des autres. Si jamais ce point de vue venait à se généraliser, il amènerait, non seulement dans les rapports réciproques des Églises, mais encore dans leur conception de la valeur relative de la vérité religieuse, des modifications tellement profondes qu'elles équivaudraient à l'avènement d'une religion nouvelle. Celle-ci pourra dire que les Conférences de South Place auront été son premier Concile.

Sans aller aussi loin, nul ne peut se refuser à reconnaître que ces conférences ont pleinement répondu à l'attente de leurs organisateurs, et leur réussite est de bon augure, pour quiconque croit à la possibilité d'une paix religieuse basée sur la connaissance plus exacte des religions et sur l'appréciation plus juste de leur rôle.

GOBLET D'ALVIELLA.

———

REVUE DES LIVRES

Manuel pour étudier le sanscrit védique. — *Précis de grammaire, Chrestomathie, Lexique,* par A. Bergaigne et V. Henry. Paris, Émile Bouillon, éditeur, 1890.

Ce livre qui paraît sous le nom de MM. Bergaigne et Henry, n'est l'œuvre du regretté professeur de la Sorbonne que dans une mesure qu'il est bien difficile de déterminer d'une manière exacte d'après les indications fournies par la *Préface*. S'il en ressort que la grammaire, le lexique et l'annotation de tous les morceaux qui n'appartiennent pas au *Rig-Véda* sont exclusivement de la main de M. Henry, on ne sait guère la part qu'il faut faire à chacun des deux auteurs dans les notes interprétatives qui accompagnent les quarante-deux hymnes du *Rig-Véda* dont le texte nous est donné. L'un et l'autre avait fait préalablement une traduction de ces hymnes. Celle de Bergaigne, qui n'était sans doute pas définitive, a été retrouvée dans ses papiers, accompagnée de notes nombreuses. « C'est en la *collationnant* avec la mienne, dit M. Henry, en la *complétant* par les notes et les souvenirs d'anciens élèves du cours de sanscrit, et en *utilisant* les remarques critiques, grammaticales et littéraires qui m'ont paru pouvoir entrer dans une chrestomathie élémentaire, c'est-à-dire essentiellement sur les bases du travail de Bergaigne que je suis parvenu à établir le mien. » On voit quelle marge une pareille déclaration laisse aux hésitations de quiconque voudrait essayer de fixer les responsabilités. Une collation n'implique pas nécessairement des emprunts, surtout textuels; et l'on peut utiliser les notes du genre de celles dont il s'agit dans une mesure extrêmement variable et qui l'est d'autant plus, dans le cas actuel, que M. Henry ne fait pas mystère qu'il les a complétées.

Ce qui suit n'est pas fait pour rendre moins perplexe. « Sans décliner le moins du monde la responsabilité des interprétations ou des corrections discutables, ajoute M. Henry, qu'on pourra rencontrer dans cette partie de l'ouvrage (les textes du *Rig-Véda*), je dois déclarer que la plupart sont de lui (Bergaigne) et que j'en ai même maintenu, de propos délibéré, quelques-unes qui me semblent encore assez douteuses. »

Comment M. *H.* peut-il se déclarer responsable de notes dont la plupart ne sont pas de lui et dont quelques-unes même lui semblent « douteuses »? Il y a là un semblant de contradiction qui trahit de l'embarras. Interprétons, en nous rendant compte de ce que M. Henry ne pouvait guère dire lui-même expressément, qu'étant donnée la part considérable qui, de toute façon, lui revenait dans le travail et surtout la nécessité où il était d'y mettre à lui seul la dernière main et de se décider *motu proprio* pour toutes les difficultés qui restaient à trancher quand il s'est agi d'en coordonner les matériaux, il a dû prendre sur lui de les contrôler tous, même ceux qui émanaient de Bergaigne. C'était la condition indispensable de l'achèvement du *Manuel.* Ce fait, qui ressort forcément des circonstances, nous permet de prendre à la lettre, sans avoir à craindre d'abuser d'une déclaration ou l'on pourrait ne voir qu'une formule de circonstance, les termes dans lesquels il assume un fardeau dont nous ne contesterons pas la lourdeur : M. Henry est non seulement l'auteur de la plus grande partie du *Manuel,* mais il est bien aussi l'*éditeur responsable* de l'ouvrage tout entier [1].

Personne ne saurait trouver mauvais, et lui moins que tout autre, que nous le considérions comme tel.

Ce point tranché, nous ne dirons que peu de chose des questions générales que soulève le *Manuel.* Nous ne saurions pourtant ne pas faire remarquer que, comme tous les ouvrages du même genre dont il a été précédé, il ne peut guère dispenser des explications d'un maître. L'intelligence du *Rig-Véda* est inséparable d'une théorie complète des idées, de la mythologie et du culte védiques. Toute exégèse de détail du genre de celle qu'on trouve dans les notes de MM. *B* et *H.* est insuffisante sans des références à une œuvre d'ensemble qui soit leur source commune. La *Religion védique* de Bergaigne semblerait, il est vrai, constituer l'œuvre que nous avons en vue. Mais peut-on considérer ce grand ouvrage, à supposer qu'on admette le système sur lequel il est fondé, comme un instrument propre à l'explication directe du *Rig-Véda* à l'usage des commençants? Aucun de ceux, pensons-nous, qui l'aura pratiqué n'hésitera à répondre par la négative. La difficulté toutefois n'est pas seulement dans le caractère plutôt polémique et déductif que didactique de la *Religion védique*; elle tient aussi aux conditions d'exécution du *Manuel* lui-même. Si les notes d'un caractère un peu général et qu'on peut croire rédigées ou inspirées par Bergaigne sont en rapport étroit avec les parties doctrinales du livre où il a exposé ses théories, il n'en est pas de même de l'interprétation de détail, c'est-à-dire du sens particulier des vocables qui, le plus souvent, nous a paru empruntée au *Lexique* de Grassmann. Il

1) M. Henry assure qu'il n'a modifié tout au plus que deux ou trois interprétations ou corrections de Bergaigne dont il a fait usage pour le *Manuel.* Je n'ai pas le droit de mettre en doute son affirmation, mais j'ai celui de constater que, dans la partie du lexique dont j'ai contrôlé les données (environ 8 pages sur 156), j'ai rencontré quatre ou cinq mots importants, comme on le verra plus loin d'ailleurs, pour lesquels le sens indiqué est tout différent de celui que Bergaigne avait donné autrefois dans ses *Études sur le lexique du Rig-Véda.*

est inutile d'insister sur le profond désaccord qui doit en être la conséquence. Rien de plus différent que la méthode appliquée par l'un et l'autre de ces savants à l'établissement du sens des mots védiques; et qui ne sait que, dans l'esprit de Bergaigne, le sens de chacun de ces mots s'accordait avec le sens général du système dont il était l'auteur? C'est, on peut le dire tenter d'allier l'eau et le feu que d'employer les significations de détail indiquées par Grassmann à l'éclaircissement des textes dont on entend rattacher les grandes lignes au système exposé dans la *Religion védique*. C'est pourtant ce qui a été essayé dans le *Manuel*.

De ce fait, et pour d'autres causes encore, il y a de nombreuses observations à présenter sur le contenu du *Lexique*. C'est ce que nous allons montrer par l'examen des explications relatives à un certain nombre de mots, empruntés aux premières pages (179-188) de la partie consacrée à la lettre *a*[1].

« ***A***, thème démonstratif, d'où l'instrumental singulier *enâ*, employé souvent comme adverbe : *para enâ*, « au delà de ». — C'est l'adverbe *paras* qui, suivi d'un complément à l'instrumental signifie à lui seul « au delà de ». Dans le passage auquel renvoie M. *H.*, *RV.*, X, 125, 8, les mots *paro divâ para enâ pṛthivyâ* doivent se traduire par « au delà du ciel, au delà de ceci (à savoir) la terre ». En d'autres termes, *pṛthivyâ* est apposé à *enâ*. Cf. I, 164, 17 : *avaḥ pareṇa para enâvareṇa padâ*, « au-dessous du lieu supérieur, au-dessus de ce lieu inférieur » ; X, 31, 8 : *naitâvad enâ paro anyad asty ukṣâ*, « il n'est pas d'autre taureau pareil à lui. » Cf. encore I, 164, 18 et 43 et X, 27, 21. De bonne heure le pronom *idam* est devenu d'usage courant pour désigner ce monde, la terre.

« ***Amça*** (rac. *aç*, atteindre, obtenir, etc.), partie, lot, etc. » — Au point de vue étymologique, ce mot est bien plus sûrement en rapport avec le grec ἄγ-νυμι qu'avec la racine sanscrite indiquée (Cf. *aṅga*, même sens que *amça*).

Au passage du *R. V.*, VII, 32, 12, où il figure (*ud in nv asya ricyate 'mço dhanam na jigyusaḥ ya indro harivân... dadhâti somini*), M. *H.* propose à tort de construire *asya* avec *sominas* sous-entendu; l'interposition et le voisinage de *ya indro* ne le permet pas. Le sens est : « Cet Indra aux chevaux brillants, le vainqueur auquel suffit (ou est destinée) la part (l'offrande du sacrifice) pareille au butin (recueilli dans le combat)..... est généreux pour celui qui lui prépare le soma. »

« ***Aktu*** (rac. *añj*, oindre): 1° onguent, fard : 2° la nuit en tant qu'elle « oint » le ciel de sa couleur noire ».

Une des idées les moins heureuses de Bergaigne a été de vouloir retrouver partout dans la racine *añj* et ses dérivés le sens d' « oindre, enduire ». Quand il

1) Pour ne pas donner à cet article un développement excessif, je supprime les observations critiques auxquelles pourraient donner lieu dans cette même partie les mots *aṃhas*, *akṣa*, *akṣi*, *akṣita*, *agra*, *aṅgiras*, *achokti*, *añc*, *añji*, *añjimant*, *atapyamâna*, *atipaçya*, *adabdha*, *adruh*, *adhvan*, *adhvasman*, *anaḍ-vah*, *anamiva*, *anâdhṛs* et *anâdhṛsya*, *anuvrata*, *anusvadham*, *antar*, *antâ* et *annam*.

apparaît, et c'est assez rare, il est secondaire. Le sens primitif est « briller, faire briller ». A *aktu*, cf. tout particulièrement le grec ἀκτίς, rayon de lumière. *Agnis*, feu, et le latin *ignis* se rattachent à la même racine. Dans aucun des passages auxquels renvoie M. *H.* le sens qu'il indique n'est applicable : *RV.*, VI, 69, 3 : *sam vâm añjantv aktubhir matînâm sam stomâsaḥ çasyamânâsa ukthaiḥ*, « que les hymnes chantées (par nous) vous fassent apparaître au moyen de l'éclat de nos prières, au moyen de nos invocations ». — Les hymnes qui appellent les dieux au sacrifice sont comparées à des lumières qui les manifestent. — *RV.*, X, 37, 9 : *yasya te viçvâ bhuvanâni ketunâ pra çerate ni ca viçante aktubhiḥ*, « toi (soleil) à la lumière duquel tous les êtres se lèvent, aux rayons duquel ils rentrent chez eux. » Il est de toute évidence qu'il ne saurait être question ici de la nuit et que *aktubhiḥ* n'est pas un « instrumental de temps » comme le veut M. *H.* à la suite de Grassmann. — *RV.*, X, 14, 9 : *ahobhir adbhir aktubhir vyaktam yamo dadâty avasânam asmai* : « Yama lui donne une résidence manifestée avec (c'est-à-dire pourvue) des jours (le temps?), des eaux, des lumières. »

Dans des expressions comme *tamasaç cid aktûn*, *RV.*, VI, 65, 1, il faut probablement entendre « les aspects, les apparences, les manifestations de l'obscurité ».

« *Agha-rud*, aux hurlements affreux, hurlant des incantations malfaisantes ». — Le second sens seulement est exact; *rud*, nom d'agent, ne saurait être le terme final d'un composé possessif avec le sens de « hurlement » ; de plus *agha* ne signifie pas « affreux ».

« *A-cit*, qui ne comprend pas, inintelligent ».

Le sens propre et premier est « qui ne brille pas, qui n'a pas de lumière ».

Le passage cité, *RV.*, VII, 86, 7 : *acetayad acito devo*, n'acquiert toute sa valeur que si on se reporte à ce sens et qu'on traduise : « le dieu (le lumineux) a éclairé ceux qui sont sans lumière ».

« *Añj*, oindre, parer ». — Au passage cité, le sens est « faire briller, faire apparaître » (cf. sur *aktu*). *RV.*, I, 61, 5 : *asmâ id u saptim iva çravasyendrâyârkam juhvâ sam añje*, « je fais apparaître (briller) (je chante) un hymne à Indra avec une cuiller qui est l'éloge, et (je fais par là apparaître l'hymne) comme (je ferais apparaître par le même moyen) les sept chevaux qui composent son attelage ». — Comparaison entre la voix qui fait briller l'hymne et la cuiller du sacrifice qui fait briller l'oblation, ou le feu qui la consume, en la versant sur l'autel; de plus l'hymne fait apparaître avec Indra (en l'invoquant) son char et ses chevaux. Pour cette partie de l'interprétation, cf. celle qui a été donnée ci-dessus du passage du *RV.*, VI, 69, 3, au mot *aktu*.

« *Atividdha-bhesaja*, de *atividdha*, blessure faite par la pointe d'une arme ». — *Atividdha* signifie « transpercé, blessé », et non « blessure ; » *atividdha-bhesaja* est « ce qui guérit quelqu'un blessé (d'une flèche, etc.) ».

« *Atri*, chantre mythique ». — Le passage cité sous ce mot, *RV.*, VII, 68, 5, a mis bien inutilement martel en tête à M. *H.* : *citram ha yad vâm bhojanam nv asti ny atraye mahisvantam yuyotam. yo vâm omânam dadhate priyaḥ san* —

Mahis-vantam, même sens que *mahas* accompagné du suffixe *vant*, s'accorde avec *omânam* dérivé de *av* et qui « signifie chose favorable » en général. Le sens est : « Puisque vous avez une nourriture brillante (c'est-à-dire, riche, abondante) accordez à Atri d'aussi grandes faveurs que celles dont il est prodigue envers vous auxquels il est cher ». — Les faveurs d'Atri sont les boissons du sacrifice ; celles qu'il attend en retour des Açvins sont tous les dons dont ils disposent. Inutilité donc de la correction arbitraire *mahisî-vat*. Nulle nécessité non plus de donner le sens de « prendre » à *dadhate* ; les exemples de l'emploi des formes du moyen de la racine *dhâ* dans le sens de « recevoir » sont nombreux.

Entre une infinité d'autres exemples où le sens incompris, quoique très simple, a donné lieu aux plus étranges hypothèses de la part de M. *H.*, je me bornerai à citer encore les suivants : *RV.*, I, 61, 12 : *asmâ id u pra bharâ tutujâno vṛtrâya vajram îçânaḥ*, « fais-lui l'oblation (à lui Indra qui est) puissant quand il lance le vajra contre Vṛtra ». — Ellipse du relatif après le démonstratif avec lequel il est en corrélation. M. *H.* imagine plusieurs hypothèses qui d'ailleurs sont toutes à côté, sans s'en tenir à aucune. — *RV.*, VII, 68, 2 : *tiro aryo havanâni çrutam naḥ*, « notre prière (mot à mot : ce qui est entendu venant de nous) va au delà (ou puisse aller au delà) des invocations de l'ennemi ». Note de M. *H.* : « Lire peut-être *çrutam* (au lieu de *çrutám*) et traduire « écoutez-nous à travers », c'est-à-dire « sans vous laisser aller arrêter par ». — *AV.*, I, 22, 3 : *yâ rohiṇîr devatyâ(s)*. « Les divinités qui s'appellent *Rohiṇîs* ou qui sont brillantes » (jeu de mots sur le double sens étymologique de *rohiṇî*). M. *H.* suppose au lexique que *devatyâ* peut être le nom d'un animal. Il dit en note, sur le vers cité : « Le texte doit être corrompu. La correction la plus anodine consisterait à écrire *rohiṇîdevatyâ* et à suppléer *ṛcas*, etc. » Il est plus anodin encore, on le voit, en prenant *devatyâ* = *devatâ* pour un féminin, de ne rien corriger et de ne rien suppléer. Tel quel, le texte est des plus clairs.

« *Adana*, nourriture, fourrage. »

Les dérivés en *ana* ont, en général, le sens actif de la racine. *Adana* est le fait de manger. Des chevaux *okivamsaḥ* (sous-entendu) *adane* (*RV.*, VI, 59, 3) sont des chevaux qui ont le désir de manger ou du plaisir à le faire, car *okivas* signifie « désireux » et non pas « séjournant auprès de », comme l'indique M. *H.*

« *A-diti*, racine *dâ* « lier », par suite primitivement « indépendance, liberté absolue. » — Il est contraire à tout ce que nous savons sur les développements primitifs des conceptions mythologiques que, dès les temps védiques, on ait pu diviniser (et pourquoi ?) la Liberté ou l'Indépendance. D'autre part, l'hypothèse que j'avais proposée autrefois de voir dans *aditi* une racine *ad* « briller » manque trop de preuves pour pouvoir être maintenue. *Aditi*, s'il faut rattacher le mot à la racine *dâ*, « lier », signifierait bien « celle qui n'a pas de lien » (pour elle ou les autres) « celle qui n'est pas liée » ou « qui ne lie pas » et désignerait ainsi une divinité lumineuse, opposée à *Diti*, « celle qui lie », mythe antérieur et dont la conception se rattacherait à celui de *Vṛ-tra* l'envelopppeur et de *Das-yus*, racine *das*,

« lier » (cf. δεσ-μός) primitivement, les démons-nuages qui liaient, enveloppaient les rayons du soleil et les eaux célestes. *Aditi*, qui est le contraire, se range naturellement avec les *Adityas*, ses enfants, parmi les divinités solaires. En conséquence de ce qui précède, *aditi-tva* n'est pas seulement le « fait d'être sans liens », mais celui de ne pas être serré, maltraité, d'où le rapprochement habituel avec *anâgâstva* « le fait d'être exempt de ce qui fait du mal (moral), du péché ».

« *Adri*, rac. *dar*, par suite primitivement « impossible à fendre »[1], « roche, montagne, etc. » — L'étymologie donnée pour *adri* est de celles qu'avec bon nombre d'autres, il eût fallu laisser à Grassmann. Rien de moins naturel à première vue qu'une pareille dérivation significative. Du reste, d'où viendrait le sens passif? A supposer exacte la relation avec la racine *dar* « fendre », *adri* ne pourrait guère signifier que « ce qui ne brise pas, ne fend pas ».

« *Adhîti*, connaissance, souvenir; *adhi gâ*, revenir à soi, reprendre connaissance. » — Si l'on rapproche le passage cite *AV.*, II, 9, 3 : *adhîtir adhy agâd ayam adhi jîvapurâ agan*, du passage parallèle V, 30, 6 : *dûtau yamasya mânu gâ adhi jîvapurâ iti* et de l'expression *adho gam*, « aller en bas, aux enfers; périr », on ne doutera pas que *adhi gâ* signifie ici « revenir au-dessus (sur terre, en vie) » et *adhîti* le fait correspondant, avec allusion peut-être à l'idée de prendre ou reprendre connaissance.

« *Adhri-gu*, racine *dhar*, prob., « dont la vache ne retient pas (son lait) », « dont la vache est généreuse ». — Cette étymologie me paraît aussi peu sûre que M. *H.* la trouve probable. *Dhar* ne signifie, pas « retenir, refuser », mais « tenir, porter ». A la supposer composée comme on le dit, l'expression devrait plutôt signifier « vache qui ne produit pas de lait ». Bergaigne (*Études sur le lexique du Rig-Véda*) semblait disposé à admettre le sens « qu'on ne peut arrêter », ce qui est bien différent de celui que propose M. *H.*

« *Adhvara* « sacrifice », dérivé de *adhvan* « chemin », les phases d'une solennité religieuse étant assimilées à celles d'un chemin parcouru. » — Voilà encore une étymologie qu'il valait mieux laisser à Grassmann. *Yâman*, « course », ne signifie jamais sacrifice, comme M. *H.* le prétend[2]. La racine est la même que dans *athar-van*, « prêtre en tant qu'*allumeur* du feu du sacrifice »; on connaît le zend *atar*. Les racines *ath* et *adh*, dans l'acception de brûler, sont des variantes de *edh*, *indh*, même sens. Cf. pour la signification le grec θύω, « brûler », la (graisse des victimes), d'où « sacrifier », etc. Pour l'adoucissement de *ath* en *adh*, cf. racine *at*, « aller », dans *atithi* et *adh*, même sens, dans *adhvan*.

« *Anapinaddha*, qui n'est pas lié, qui a cessé d'être retenu ». — Le vers cité à propos de ce mot n'a pas été compris. Le texte (*RV.*, VI, 72, 4) *indrâsomâ pakvam âmâsv antar ni gavâm id dadhathur vaksanâsu. jagrbhathur anapinaddham âsu ruçac citrâsu jagatîsv antaḥ* —, signifie : « Indra et Soma

1) M. *H.* a sans doute voulu dire « qui ne peut être fendu ».
2) Voir Pischel et Geldner, *Vedische Studien*, I, 98.

ont placé à l'intérieur des mamelles crues des vaches le (lait) cuit, — c'est-à-dire chaud). Ils ont pris dans ces (vaches) bigarrées et mobiles le (lait) blanc détaché des liens (qui le retiennent immobile, l'emprisonnent, dans les mamelles) ». Tout ce vers est en antithèses : de même que le lait *cuit* s'oppose aux mamelles *crues*, il y a contraste cherché entre l'indication de la *blancheur* du lait et de la *bigarrure* de la robe des vaches, et, en second lieu, entre la *mobilité* de ces animaux et *l'immobilité* du lait dans le pis, tant qu'il n'a pas été trait. Remarquer encore l'opposition des verbes *placer* et *prendre*. Le sens général ne vise du reste que l'oblation du lait (ou du beurre) dont bénéficient les dieux en question, peut-être avec allusion aux vaches-nuages et aux eaux célestes. M. *H.* est tout à fait à côté quand il interprète de la manière suivante le second hémistiche de ce vers : « Le (lait) « brillant » est la lumière ; les (vaches) « brillantes » sont les aurores ; elles sont devenues « mobiles » quand elles ont été délivrées. »

« ***An-arva***, cf. prob. *arus*, « blessé, blessure », prob. « sans blessure, invulnérable, inviolable ». — *Arva*, qui ne s'emploie pas isolément a bien plus probablement le sens de *ari* « ennemi, nuisible, qui fait du mal. » ***Anarva***, épithète habituelle de la déesse *Aditi* « celle qui ne lie pas », signifie donc « non malfaisante ». Cf. dans le passage cité, *R V.*, I, 185, 3, l'épithète coordonnée *avadham* « qui ne frappe pas, qui ne tue ». Bergaigne (*Etudes sur le lex. du Rig-Véda*) avait proposé le sens de « privé de cheval ». Comment expliquer que, dans un ouvrage publié sous son nom, il ne soit pas dit un mot de cette interprétation ?

« ***An-âhuti***, omission de l'offrande ». — Au passage cité, *R V.*, X. 37, 4, ce mot est évidemment employé comme composé possessif en accord avec *amîvâm*, et signifie par conséquent « mauvaise action, mauvaise manière d'agir qui n'est pas accompagnée d'offrande, qui consiste dans l'absence d'offrande. »

« ***An-idhma***, sans combustible ». — Toute l'annotation du passage cité à propos de ce mot est fautive. *RV.*, II. 35, 4 : *tam asmerâ yuvatayo yuvânam marmṛjyamânâḥ pari yanty âpaḥ sa çukrebhiḥ çikvabhi revad asme dîdâyânidhmo ghṛtanirṇig apsu.*

Je vais reproduire, en les discutant, les notes de M. *H.* — « *Asmerâs*, par opposition à l'aurore qui est une vierge souriante » — Il ne s'agit pas ici de l'aurore : les libations des sacrifices, récentes, jeunes à chaque nouvelle oblation, sont comparées à des jeunes filles, mais qui ne sourient pas, comme les jeunes filles ont l'habitude de le faire. Nous trouvons ici une façon d'énigme comme il y en a tant dans le *Rig-Veda*. Quelles sont les jeunes filles qui ne sont pas souriantes ? — *Marmṛjyamânâs* ne signifie pas « se parant », comme l'indique le Lexique, mais « frottant, lavant » le jeune (Agni). — « *Çikvabhis*, les flammes qui fendent le bois comme des bûcherons » — et Lexique, au mot *çikvan*, « prob. bûcheron, charpentier ». — En réalité, *çikvan*, *çikvas*, *çikva* sont des doublets de *çukvan*[1] (dans *suçukvan*) « brillant, ardent ». Aux vers du *R V.*, V (et non VI),

1) L'un et l'autre *pour *çœkvan* d'où* *çvikvan*, *çikvan*. Voir mes *Études sur le vocalisme indo-européen*.

52, 16; V (et non VI) 54, 4 et X, 92, 9, ils sont employés (de même que l'est *suçukvan*) comme épithète des Maruts ou de Rudra dont presque tous les qualifiants ont le sens de « brillant» ou d'« ardent ». Au vers *R V.*, I. 141, 8 : *ratho na yâtuḥ çikvabhiḥ kṛto dyâm angebhir arusebhir iyate*, il faut traduire : « de même qu'un char entraîné par des (chevaux) ardents (ou fabriqué avec des (matériaux) brillants) parcourt le ciel avec ses membres rouges » ; et au vers *RV.*, VI, 2, 9 : *dhâmâ ha yat te ajara vanâ vṛçcanti çikvasaḥ*, « ta demeure, o impérissable (Agni), sont les bûches que coupent (les flammes) ardentes ». Ici encore, la pensée est présentée sous la forme d'une énigme : les bûches où réside Agni sont coupées par des flammes en guise de haches. — « *Anidhmas*, sans combustible (sec), sans bûches, à la différence du feu terrestre. » — Mais il ne s'agit pas ici d'autre chose que du feu terrestre. Il est sans bûches parce que ce sont les libations (*ghṛta*, *apas*, etc.) qui l'alimentent au moment dont il s'agit, après qu'il a brûlé les bûches.

« *An-irâ*, disette d'aliments, famine ». — Au passage cité (voir ci-dessus sur *anâhuti*), *an-irâ*, comme *an-âhuti* dont il est synonyme dans le sens de « ce qui n'a pas de libation, ce qui consiste à omettre l'offrande liquide », qualifie *amîvâm* « mauvaise action, faute ».

« *Anîka*, visage. » — Le passage cité *RV.*, I, 113, 19, a été traduit par Bergaigne (*Etudes sur le Lexique du Rig-Véda, s. v.*) par « manifestation ». Il disait du reste expressément dans le même article : « Le sens de visage (pour *anîka*), ne s'impose nulle part ». Rien ne saurait mieux montrer que cette contradiction entre le *Manuel* et les travaux authentiques de Bergaigne combien il est juste de laisser en général les responsabilités à son collaborateur posthume. — On peut comparer au sens d'« éclat » et de « manifestation extérieure, apparence personnelle » que prend *anîka* dans le *Rig-Véda*, la double acception correspondante de *kṛp* et de *vapus* en sanscrit et de χρώς et φώς en grec. Quant au sens de « pointe, trait », que revêt aussi *anîka*, il s'explique par le passage fréquent de l'idée de « briller, brûler » à celle de « piquer, » par exemple dans les dérivés de la racine *ak*, *aks* : ὀξύς, *acer*, etc. A *anîka*, dans la signification classique d'« armée, » cf. latin *acies*.

« *Anehas* (cf. prob. *nih*, ennemi) à l'abri de la haine, etc. » — La forme *nih* en question n'apparaît que dans deux passages parallèles de l'*Atharva-Véda* et de la *Vâjas.-Samhita*, où le commentateur l'explique par *nihantar* « destructeur », ce qui porte à croire qu'il y voyait un dérivé de la racine *han*. En tous cas, c'est insuffisant pour asseoir une étymologie. On aurait dû d'autant plus se garder, ce semble, de proposer celle-ci sans note explicative dans un ouvrage qu porte le nom de Bergaigne, que ce savant en admet une toute différente dans ses *Études sur le lexique du Rig-Véda*, au mot *anehas*.

« *Anṛta*, non vrai, non juste, non franc ». — *ṛ-ta* est proprement le participe passé de *ar*, « aller, aller droit », et le sens primitif auquel se rattachent tous

les autres est « droit » au physique, puis au moral. Cf. pour la dérivation significative les mots français « allée, avenue », etc. Le passage *RV.* VII, 86, 6, cité à propos de *anṛta*, n'a pas été compris : *astijyâyân kanîyasa upâre svapnaç caned anṛtasya prayotâ.* M. *H.* traduit : « Le sommeil est plus fort dans la transgression du plus faible, c'est-à-dire est plus fort que l'homme et lui fait commettre des péchés sans qu'il le veuille; il le rend inadvertant à l'illégalité. » Il joint cette observation, qui semble indiquer qu'il est en possession de données inédites sur la casuistique des rishis : « Pour les moralistes védiques, les fautes commises durant le sommeil (?) n'en sont pas moins des fautes; mais le sommeil est une excuse. »

Par malheur pour la casuistique, le texte dit en réalité tout autre chose, et paraît signifier : « En matière de faute, le sommeil n'est pas plus fort que (toi, — Varuna, invoqué au premier hémistiche) plus faible (c'est-à-dire simplement, n'est pas plus fort que toi) en tant qu'écarteur du mal. » Le rôle moral de Varuna est bien connu; on a pu songer à lui comparer le sommeil, parce quand on dort on ne pèche pas. La locution *caned* est négative et non pas affirmative, surtout à la suite du *na* qui est en tête du vers, et *prayotâ* signifie « qui écarte ».

Le passage suivant cité également à propos d'*anṛta* ne paraît pas avoir été mieux compris; *RV.*, II, 35, 6 : *âmâsu pûrsu paro apramṛsyam nârâtayo vi naçan nânṛtâni.* D'après M. *H.* « les citadelles crues » (*âmâsu pûrsu*) sont les nuages, ainsi désignés parce que les vaches sont les nuages et qu'elles reçoivent parfois l'épithète de « crues ». Je ne le crois pas. Comme il s'agit d'Agni, les demeures ou citadelles crues dont il s'agit, sont probablement les bûches du sacrifice avant qu'elles ne soient enflammées. — *Apramṛsyam* « qu'on ne saurait oublier » toujours d'après M. *H.*, mais bien plutôt « qu'on ne saurait toucher, auquel on ne saurait nuire » (rac. *març* et *mars*, comme au vers VI, 20, 7 et VI, 32, 5.) — *Nârâtayo vi naçan* est rendu par M. *H.* en ces termes : « Les avares ne te manquent pas » c'est-à-dire « te retiennent ». En ce qui concerne *arâtayo*, M. *H.* est en désaccord avec lui-même, puisqu'au Lexique il indique pour ce mot le sens de « hostilité, inimitié » en renvoyant à notre passage. Quant à *vi naç* le sens est « atteindre », et non pas « manquer d'atteindre », comme aux vers, X, 27, 20 et X, 133, 3. Ce passage qui n'a rien de particulièrement « obscur » signifie donc : « Ni les mauvais procédés (absences de dons, — *arâtayas*), ni les injustices (ou les absences de sacrifices — *an-ṛtâni*) ne t'atteignent dans les froides (ou dures) retraites où tu es tout à fait (*paras*) inaccessible ».

« *Antara*, *antaram as*, pénétrer dans. » — *RV.*, VII, 101, 5 : *idam vacaḥ, parjanyâya svarâje hṛdo astv antaram.* Le mot à mot est : « que cette parole *soit intérieure* au cœur de Parjanya qui brille de son propre éclat (et non pas « roi par lui-même »).

« *Andhas*, plante du soma et liqueur qui en découle ». — *RV.*, IV, 1, 19 :

çucy ûdho atṛṇan na gavâm andho na pûtam parisiktam amçoḥ. M. *H.* interprète ce passage en ces termes : « *andhas*, tout comme *ûdhar*, est le régime direct de *atṛṇat*, mais par confusion de deux tournures différentes : 1° « il a percé le pis »; 2° « il a percé la liqueur (hors du pis) », ce qui revient à dire « il a percé le pis pour en faire sortir la liqueur ». — C'est supposer une façon de penser et de parler bien extraordinaires ; *atṛṇat* signifie, non pas seulement « percer », mais aussi « broyer, presser, exprimer, faire sortir en pressant, traire. » (Cf. surtout *RV.*, VI, 17, 1)[1]. Le vrai sens est : « On a exprimé (le lait) en pressant la mamelle blanche (c'est-à-dire qui contient le lait blanc) des vaches, ainsi qu'on (a exprimé) la liqueur claire du soma découlant de la plante (qui la contient). »

« *Aparî*, l'avenir, les temps futurs. » — Passage cité, *RV.*, I, 113, 11 : *îyus te ye pûrvatarâm apaçyan vyuchantîm usasam martyâsaḥ asmâbhirû nu praticaksyâbhûd o te yanti ye aparîsu paçyân,* « Les mortels qui ont vu briller la précédente aurore sont partis (sont morts) ; (celle d'aujourd'hui) a été visible (c'est-à-dire vue) pour nous ; ceux qui viennent (nos successeurs) verront les suivantes (mot à mot : que ceux qui viennent voient, étant les suivantes). » La corrélation évidente de *aparîsu* (*usasu*) avec *pûrvatarâm* ne laisse aucun doute sur cette interprétation que l'emploi du même mot, *R V.*, X, 117, 3 et X, 183, 3 n'est pas de nature à infirmer. Sur l'opposition des mots *pûrva* et *apara*, à propos des aurores, cf. *RV.* III, 55 5, etc.

Presque toutes les observations qui précèdent sont relatives à des mots compris dans les textes du *Rig-Véda* qui figurent au *Manuel*. Je crois bon de les faire suivre de quelques remarques sur deux hymnes de l'*Atharva-Véda* que j'ai pris à peu près au hasard parmi ceux que contient le même ouvrage. Il importe de rappeler qu'ici M. Henry ne saurait être de toute façon que seul en cause : Bergaigne, comme on l'a vu, n'est pour rien dans la rédaction de cette partie du livre.

Le sens général des hymnes I, 7 et 8 (nos XLIV et XLV) a été mal compris, et la plupart des notes qui s'y rapportent s'en ressentent. D'après M. *H.*, qui en cela, du reste, s'est inspiré de M. Weber, en ayant le tort de préciser davantage que lui, il s'agit dans ces deux hymnes de conjurations « contre les sorciers », — *yâtus, yâtudhânas* ou *yâtumant.*

Il fallait avant tout se reporter aux hymnes VII, 104 et X, 87 du *Rig-Véda* qui sont les sources évidentes de ceux de l'*Atharva* et sans lesquels ces derniers sont à peu près incompréhensibles. En procédant ainsi, M. *H.* se serait convaincu d'abord que les *yâtudhânas* (*yâtus* paraît se rattacher à la racine *yat* dans le sens de « serrer », d'où « nuire, envelopper, etc. » ; cf. le sens primitif de *vṛtra*) ne sont pas des sorciers, au sens que nous attachons en général à ce mot, mais des êtres malfaisants, mangeurs de chair crue, qui troublent le sacrifice et sur-

1) Au vers IV, 23, 8, *tatarda karṇâ* ne signifie pas « percer les oreilles » mais « les frapper ». A *tard*, cf. non pas τρέω, mais le latin *trudo*.

tout déguisent la vérité. Ils sont sans cesse nommés auprès de Raksasas; ils commettent les mêmes méfaits et sont voués aux mêmes anathèmes.

Au vers I, 7, 1, Agni est prié d'amener le yâtudhâna kimîdin (sur le rapport des *yâtudhânas* et des *kimîdin*[1], cf. *RV.*, VII, 104, 23 et X, 87, 24) *stuvânam* : Que faut-il entendre par ce mot? D'après M. *H.*, on devrait le traduire par « se vantant » : « le yâtudhâna se vantera de ses maléfices ; après quoi on lui rabattra son orgueil. » Cette explication est de pure fantaisie et ne s'appuie sur rien. En réalité *stuvânam* veut dire « proclamant (la vérité), » reconnaissant hautement qu'il est *yâtudhâna*, forcé, qu'il est de le faire par Agni. C'est ce qui ressort en toute évidence de *RV.*, VII, 104, 8-13-14-16 et *A V.*, I, 7, 2-6. Le yâtudhâna est menteur de sa nature; il s'agit d'abord de lui faire dire la vérité et c'est l'affaire d'Agni qui le brûle de ses feux (Cf. I, 7, 5 : *tvayâ* (*agne*) *sarve paritaptâḥ purastât*).

Au vers I, 8, 1, le 2e hémistiche : *ya idam strî pumân akar iha sa stuvatam janas*, est à rapprocher des passages suivants du *RV.*, VII, 104, 24 : *indra jahi pumâmsam yâtudhânam uta striyam mâyayâ çâçadânâm* —; X, 87, 8 : *iha pra brûhi yatamaḥ so agne yo yâtudhâno ya idam kṛṇoti*. Cf. aussi *AV.*, I, 7, 5, 2e hémistiche. *Idam* ne signifie donc « maléfices », comme le veut M. *H.*, qu'en attachant à ce mot un sens très large; il implique tous les méfaits imputables aux yâtudhânas.

L'explication de I, 8, 2 (1er hémistiche) est inséparable de I, 7, 3 (2e hémistiche). Il faut entendre, non pas, avec M. *H.*, que le prêtre s'adresse à l'assistance pour lui dire : « Faites-lui bon accueil », ce qui n'a pas de sens; mais bien : « Voilà le yâtudhâna qui est arrivé et qui se déclare, accueillez-le (ô dieux du sacrifice) comme une oblation dont vous allez profiter. »

Vers I, 8, 3 (2e hémistiche) : *ni stuvânasya pâtaya param aksy utâvaram.* M. *H.*, plus hardi que M. Weber, n'hésite pas à voir là l'indication d'une sorte de monstruosité qu'il spécifie en disant : « Nos peintures du moyen âge *aussi* représentent le diable avec un ou deux yeux au bas de l'échine. » Rien de semblable dans notre texte. En le rapprochant de *RV.*, X, 87, 3 : *ubhobhayâvinn upa dhehi damstrâ himsraḥ çiçâno'varam param ca, utântârikse pari yâhi râjañ jambhaiḥ sam dhehy abhi yâtudhânân* ; — 11 : *tam* (*yâtudhânam*) *arcisâ sphûrjayâñ jâtavedaḥ samaksam enam gṛṇate ni vṛñdhi* ; ainsi que de 20, 21 et VII, 104, 19, il est évident qu'il faut l'entendre comme si l'on avait : *ni stuvânasya pâtaya parasya aksy utâvarasya*, ou *ni pâtaya stuvânam yâtudhânam samaksam param utâvaram*, et traduire « Abats, détruis le yâtudhâna qui se présente à toi, qu'il soit en haut ou en bas. » *Aksi* dans le texte tient lieu de *çiras*, tête, ou plutôt de *âsyam*, visage. Il peut y avoir des yâtudhânas dans toutes les directions, arrivant de partout et Agni doit frapper chacun d'eux.

1) A décomposer peut-être en *kim-îdin*, la seconde partie se rattachant à la racine *ad*, manger, « ceux qui mangent n'importe quoi ». Cf. l'épithète *atrin*.

Vers I, 8, 4, *c*, *d* : *tāṃs tvam... jahy esām çatatarham agne*. M. *H.* nous dit que *catatarham* est le complément direct de *jahi*, — et *tāṃs* alors qu'en fait-il ? Il nous engage à traduire : « Frappe le broiement de cent d'eux », c'est-à-dire «frappe-les de manière à les broyer par centaines ». Non seulement la construction ne s'y prête pas, non seulement on obtient ainsi un sens des plus bizarres, mais la langue s'y oppose d'une manière absolue : *tarha* ne saurait être qu'un nom d'argent et non pas un nom d'action, n'en déplaise au commentateur hindou qui a imaginé le sens relaté par le *Dictionnaire de St.-P.* et que M. *H.* lui emprunte. C'est encore le *RV.* qui nous mettra sur la voie du véritable sens. On lit VII, 104, 4 : *indrāsomā vartayatam divo vadham sam pṛthivyā aghaçamsāya tarhanam.* — *Jahi çatatarham* est donc pour *jahi* (*tāṃs*) *vadhena esām çatatarhena* : « Frappe-les avec l'arme (ou d'une mort) destructrice d'eux par centaines,» c'est-à-dire, qui peut les détruire par centaines. C'est bien ainsi du reste que M. Weber paraît l'avoir compris quand il traduit : « Die tödte der.... in hundert Todesart, » en prenant *çatatarham* comme une sorte d'adverbe.

Notre conclusion sera courte. Nous ne contesterons pas l'extrême difficulté de l'œuvre dont M. Henry s'est trouvé chargé seul à la suite, et au défaut, hélas ! de Bergaigne ; nous ne contesterons pas davantage que, tel qu'il est, le *Manuel pour étudier le sanscrit védique* n'implique une grande somme de travail et d'application dont le résultat s'est traduit par une correction matérielle qui mérite des éloges. Mais cela ne suffit pas pour que nous croyions devoir le recommander; il pèche à trop d'autres égards, et de première importance, pour qu'il puisse rendre de réels services à ceux qui seront tentés de s'en servir. Il est surtout regrettable qu'il soit si inférieur au *Manuel pour étudier la langue sanscrite* auquel il sert de pendant, et que le savant qui en a conçu l'idée et réuni les premiers matériaux n'ait pas pu le mettre au point.

Paul Regnaud.

L'Empire des Tsars et les Russes, par Anatole Leroy-Beaulieu. *III. La religion* (1 vol. gr. in-8 de 670 p.); Paris, Hachette. 1889.

En rendant compte ici-même, il y a deux ans, du petit volume de M. Tsakni sur la *Russie sectaire*, j'énonçais la conviction que, tout en déflorant peut-être le sujet, il ne rendrait pas inutile l'ouvrage beaucoup plus détaillé que M. Anatole Leroy-Beaulieu préparait à cette époque et dont plusieurs chapitres importants avaient déjà paru dans la *Revue des Deux-Mondes*. La publication du gros volume que je présente aujourd'hui à nos lecteurs a complétement confirmé cette prévision. Certaines originalités, telles excentricités des sectes russes, rapportées par M. Leroy-Beaulieu sont d'une nouveauté moins piquante pour le lecteur

qui connaît déjà l'ouvrage de M. Tsakni. Mais le beau livre où il passe en revue toutes les manifestations de la vie religieuse en Russie et où il touche à tous les problèmes qu'elles soulèvent, n'en conserve pas moins un puissant intérêt. Non seulement il est plus complet, en ce sens qu'il nous présente les sectes russes dans le cadre naturel où elles ont pris naissance, après avoir longuement étudié le caractère national du peuple russe et décrit avec tous les détails à l'appui la constitution de l'Église orthodoxe. Il est encore plus philosophique, en ce sens qu'il rattache les phénomènes particuliers de la religion russe aux principes généraux du développement religieux de l'humanité et qu'il éclaire, par des comparaisons avec les autres formes du christianisme, par des aperçus historiques où se révèle une connaissance approfondie du monde slave, les situations actuelles du monde religieux en Russie. Les réflexions que le récit simple, et avant tout narratif, de M. Tsakni inspirait au lecteur coutumier des études religieuses, M. Leroy-Beaulieu les expose tout au long, en penseur non moins qu'en historien, et avec une largeur de vue, une intelligence des choses religieuses qui sont malheureusement assez rares dans notre monde scientifique. M. Tsakni, enfin, est lui-même russe, et il y a certaines études de l'âme nationale de chaque peuple, que l'étranger, pourvu qu'il soit suffisamment familiarisé avec la société qu'il décrit, peut faire avec plus de compétence que l'indigène. Un Russe, même lorsqu'il est très émancipé, est obligé de garder pour lui plus d'une parole qui pourrait être compromettante, s'il rentre jamais dans son pays.

L'ouvrage de M. Leroy-Beaulieu se divise en quatre livres : 1° L'analyse de ce qui caractérise la religion et le sentiment religieux en Russie, avec un essai d'explication ; — 2° La description de l'Église orthodoxe russe : sa place dans l'histoire générale du christianisme ; son rôle historique, national et son action sur la civilisation russe ; son culte, ses fêtes, ses sacrements ; ses relations avec l'État ; sa constitution intérieure : son clergé régulier et séculier : rien ne manque à ce vaste tableau de plus de 230 pages ; — 3° Les sectes, depuis le Raskol jusqu'au stundisme, tout pénétré d'esprit protestant, et jusqu'à l'utopie sublime d'un Soutaïef et de Tolstoï, la plus éclatante révélation de l'étrange combinaison de l'idéalisme et du réalisme qui est le fond même de l'âme russe ; — 4° Enfin la situation des cultes dissidents, arménien, protestant, catholique (romain et uniate), juif, islamique, bouddhiste ; car il y a de tout dans ce grand empire qui est théoriquement le plus théocratique du monde et où l'on trouve néanmoins une macédoine de religions comme il n'y en a peut-être pas de semblable au monde, le principe du gouvernement étant de laisser à chaque région une certaine liberté de conserver la religion des pères, à condition d'éviter toute propagande et tout ce qui pourrait porter atteinte à l'Église orthodoxe.

J'ai soumis à des Russes très compétents les descriptions de M. Leroy-Beaulieu. Ils ont été d'accord pour en reconnaître la parfaite exactitude. « Il connaît admirablement la Russie », telle a été leur conclusion unanime. Le seul reproche

que l'on pourrait lui adresser, c'est de parler trop uniformément du caractère russe, sans insister suffisamment sur les différences plus marquées qu'il ne les accuse, entre les divers éléments dont se compose le peuple russe, et cela non seulement à l'égard des populations vraiment étrangères, d'autre race, qui ont été peu à peu englobées dans le vaste empire, mais à l'égard du peuple russe proprement dit, où il faudrait, semble-t-il, faire resssortir davantage la différence entre les Grands-Russiens et les Petits-Russiens.

L'auteur a profondément fouillé ce mélange d'idéalisme et de réalisme pratique, si peu conforme à nos habitudes d'esprit françaises que, pour nos intelligences éprises de logique et facilement simplistes, ces deux tendances semblent s'exclure. Nulle part elles n'éclatent mieux que dans les productions religieuses issues du peuple russe. Le nihilisme lui-même, comme le remarque fort bien M. Leroy-Beaulieu, a en Russie un caractère religieux. L'auteur croit en trouver la cause dans les conditions historiques de la conversion des Russes au christianisme et dans les conditions géologiques ou climatériques du pays. Il y a là sans doute une grande part de vérité; mais ce qui paraît moins sujet à discussion, c'est l'assimilation de l'état d'esprit où se trouve encore le peuple russe avec celui où se trouvaient nos populations occidentales au XIV[e] ou XV[e] siècle. La production populaire revêt encore une expression religieuse, ou du moins le genre d'expression que nous avons coutume d'appeler religieuse, parce que nous limitons l'emploi de cette qualification aux idées et aux sentiments qui correspondent à la conception du monde et de la vie antérieure à notre développement scientifique, telle qu'elle subsiste dans les doctrines et les traditions cristallisées chez nous sous formes de vérités ou de pratiques religieuses. En Occident comme en Orient, l'activité religieuse inhérente à l'esprit humain se manifeste, à notre avis, aujourd'hui comme autrefois: mais ses manifestations, chez nous, relèvent d'une conception du monde et de la vie entièrement renouvelée par les découvertes scientifiques des trois derniers siècles.

M. Leroy-Beaulieu signale fort justement la persistance des idées et des pratiques païennes chez les Russes après leur conversion au christianisme. Le même phénomène s'est produit en Occident et dans toutes les révolutions religieuses de l'humanité. Par suite de la stagnation intellectuelle dans laquelle peuple russe a vécu pendant dix siècles après sa conversion, il y est plus sensible, plus à fleur de peau, que partout ailleurs. Les exemples à l'appui sont fournis en abondance. L'auteur a, de plus, indiqué fort bien ce qui différencie cette action persistante du paganisme en Russie. Le polythéisme n'y lutta guère contre le christianisme, parce qu'il n'était pas encore constitué. Il était encore à l'état primitif de l'animisme. Les peuples qui avaient reçu la culture antique opposèrent au christianisme un polythéisme en décadence, mais tout formé; ils lui inculquèrent tout un ensemble d'idées philosophiques. En Russie rien de pareil ne s'est produit. Les éléments inférieurs et primitifs du paganisme y ont survécu mieux qu'ailleurs, parce qu'il n'y en avait pas d'autres. De là la faible

résistance opposée à la christianisation; de là aussi l'impuissance à s'assimiler le christianisme issu de la haute culture du monde antique, à tel point que de bons juges contestent encore aujourd'hui que le moujik soit réellement chrétien.

L'étude de la religion en Russie est une des plus instructives que l'on puisse entreprendre pour se familiariser avec la science des religions. On y trouve tout à la fois les phénomènes de toutes les phases de l'évolution religieuse par laquelle passent les sociétés humaines. L'ouvrage de M. Leroy-Beaulieu est pour cette raison un de ceux dont la lecture s'impose à l'historien des religions comme au philosophe religieux. C'est une des meilleures contributions à l'histoire des religions qui ait paru en français dans ces dernières années.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

L'enseignement de l'histoire des religions. — Dans l'une des dernières livraisons d'une revue protestante publiée à Nimes, un des jeunes pasteurs les plus autorisés du protestantisme français, parlant des belles fêtes du sixième centenaire de l'Université de Montpellier, s'exprimait en ces termes : « Ne serait-il pas désirable qu'on rendît à Montpellier ce qu'il a perdu en y transportant la Faculté de théologie protestante de Montauban ? Nous aurions ainsi, pour nous, protestants français, deux centres, Paris et Montpellier, d'où nos futurs pasteurs et professeurs sortiraient doués d'un esprit plus ouvert, plus sympathique aux méthodes scientifiques, plus désireux de les faire aimer des fidèles. Puisque, sous l'impulsion de l'opinion publique et des grands dignitaires de l'enseignement, nos anciennes Universités de province se relèvent de leurs tombeaux, il ne faut pas laisser s'accréditer cette idée qu'une Université ne laisse plus rien à désirer quand les études théologiques n'y sont pas représentées. Notre si grande faiblesse numérique nous oblige en France, à nous contenter de deux facultés de théologie; mais qui empêcherait le Ministre de l'Instruction publique de créer, dans nos principales Universités, des chaires de l'histoire des religions, de critique sacrée, d'histoire ecclésiastique ? Je crois que dans moins de cinquante ans nos enfants ou petits-enfants assisteront à ce réveil des études religieuses et que l'instruction d'un jeune homme sera considérée comme singulièrement incomplète, s'il ignore les premiers éléments de l'histoire du christianisme et de la littérature biblique. Alors, nous n'entendrons plus des hommes aussi cultivés que M. Jules Ferry confondre la foi, comme le disait si justement mon excellent confrère L. A. Gervais, avec l'ignorance ou le fanatisme, ou encore des professeurs de la valeur de M. Lavisse, parler, dans son beau discours aux étudiants de Montpellier, de la civilisation méditerranéenne, sans faire la moindre allusion aux religions qui sont nées sur les bords de la Méditerranée, sans rien dire du berceau palestinien d'où a jailli la civilisation moderne dans ce qu'elle possède de force morale et de puissance régénératrice » (art. de M. J. E. Roberty dans la *Vie Chrétienne*, juillet, p. 27).

Nous n'avons pas à nous occuper ici de la question, déjà mainte fois soulevée, du transfert de la Faculté de théologie protestante de Montauban à Montpellier, transfert qui se serait imposé si les protestants avaient eu une notion plus claire des véritables intérêts de leur Faculté. Mais nous relevons volontiers ce que dit M. Roberty sur la présence indispensable de l'histoire de la religion et de la science des phénomènes de la vie religieuse dans une université qui a la prétention d'être complète. Partout ailleurs qu'en France il en est ainsi, partout du moins où les études sont florissantes. Il est, en effet, de l'essence d'une Université de ne laisser en dehors de sa sphère aucune des grandes manifestations de l'esprit humain et de la vie sociale. Quels sont les produits de l'esprit humain, quelles sont les forces sociales qui ont exercé dans l'histoire de l'humanité une action comparable, même de loin, à celle des grandes religions? et comment connaître, comment comprendre l'homme actuel, qui est le résultat de cette longue évolution de l'humanité toute pénétrée d'influences religieuses, sans soumettre à l'analyse de l'étude scientifique les religions du passé et le passé de nos religions contemporaines ? Un témoignage comme celui de M. Roberty montre que les hommes les plus religieux, à condition d'être des hommes éclairés, ne redoutent en aucune façon l'étude scientifique de la religion dans l'Université, en dehors même des cadres confessionnels des Églises. L'étude des religions, en effet, n'est pas subversive de toute religion; elle a le plus souvent pour résultat d'élargir les idées, en diminuant le fanatisme des croyants qui ne connaissent rien en dehors de leur religion et en éclairant ceux qui ne professent aucune religion positive, sur l'importance morale et sociale, sur la légitimité du sentiment religieux et de ses principales applications. L'étude des religions est une grande inspiratrice de tolérance.

Il ne saurait être question d'introduire pour le moment dans les universités ressuscitées un enseignement régulier de la science des religions. Chaque chose à son temps. Actuellement il s'agit de mener à bien la reconstitution si désirable de nos foyers universitaires provinciaux. Cette réforme est mûre; elle se fera prochainement. Quelle sera la place des sciences religieuses dans les nouvelles universités? C'est à l'avenir qu'il appartient de résoudre cette question. Dès maintenant les Facultés de théologie protestante, là où elles existent, pourront y prendre place, à moins que les Églises protestantes ne se montrent tout à fait indignes de l'héritage de l'esprit réformateur qu'elles semblent trop souvent avoir quelque peine à porter. Mais cela ne suffit pas. Nous avons le ferme espoir que, plus tard, une fois les universités régionales constituées en corps autonomes sous la haute direction du ministère, avec la faculté de posséder et d'accepter des legs ou des subventions en vue de la création de certaines chaires, il se trouvera soit des sénats universitaires pour demander l'adjonction d'un enseignement des sciences religieuses, soit de généreux donateurs pour créer, à l'exemple de lord Gifford en Écosse, une ou plusieurs chaires destinées à répandre dans un esprit de large et généreuse tolérance la science des religions.

Publications récentes. — 1°. *Arsène Darmesteter. Le Talmud* (Paris, Cerf; 66 p. in-8). Vingt ans se sont écoulés depuis qu'Arsène Darmesteter écrivait ce beau mémoire sur le *Talmud* que la Société des Études juives a reproduit dans la *Revue des Etudes juives*, au lendemain de la mort prématurée de l'auteur, et que l'on trouvera également en tirage à part, chez l'éditeur Cerf, ou dans le recueil de *Reliques scientifiques*, publié par les soins pieux de M. James Darmesteter. Les études talmudiques se sont développées depuis 1870; les abords de ce monument, effrayant même pour les travailleurs les plus courageux, ont été aplanis par la publication de textes et de traductions qui en ont rendu l'accès moins pénible. La publication du mémoire de M. Arsène Darmesteter n'en présente pas moins un vif intérêt et une utilité réelle, même en 1890. Non seulement on aime à recueillir tout ce qui reste d'une des intelligences scientifiques les plus distinguées dont l'Université de France se soit honorée en ces vingt dernières années, mais on trouve ici, encore aujourd'hui, la meilleure étude générale que nous ayons en français sur le *Talmud*. Elle offre toutes les qualités qui ont caractérisé l'auteur dans d'autres œuvres de plus large envergure : la connaissance approfondie du sujet, la clarté dans la disposition des idées, l'aisance de l'exposition qui permettent, même aux profanes, de suivre sans effort l'écrivain à travers des régions fort mal connues.

Le mémoire de M. Darmesteter comprend deux parties : l'étude analytique du *Talmud* et l'histoire de la formation du livre et de l'esprit qui l'a produit. Dans la première partie l'auteur décrit et définit les deux éléments constitutifs du *Talmud* : la *Michna*, c'est-à-dire le recueil de décisions et de lois traditionnelles qui fut définitivement rédigé par rabbi Juda-le-Saint vers la fin du IIe siècle, et la *Ghemara* ou le commentaire de ce code qui se présente sous deux rédactions différentes appelées, d'une façon impropre, Talmud de Babylone et Talmud de Jérusalem, et qui comprend, d'une part la *Halakha*, le commentaire et le complément de la *Michna*, d'autre part, la *Haggada*, c'est-à-dire l'ensemble des souvenirs, des contes, des exhortations, des rêveries et des croyances populaires que l'imagination juive a tissé au cours de plusieurs siècles sur le canevas du texte biblique. M. Darmesteter éprouve une visible sympathie pour cette *Haggada*, où s'est réfugiée la poésie de l'âme juive et où se trouve une si grande abondance de renseignements pour le folkloriste qui aura le courage d'entreprendre ce formidable dépouillement.

C'est surtout dans la seconde partie où il retrace l'histoire de la formation du *Talmud*, que M. Darmesteter aurait, sans doute, apporté des corrections, s'il avait revu lui-même son mémoire avant de le publier en 1890. Le travail des Écoles juives qui aboutit au *Talmud* commence, dit-il, au retour de la captivité (p. 46 et suiv., p. 55). C'est faire remonter bien haut un mouvement qui présuppose l'existence antérieure de la Loi écrite du *Pentateuque*, et cela ne peut guère se justifier qu'à la condition de voir dans la rédaction des documents législatifs de l'Ancien Testament comme une sorte de première *Michna*, mise par

écrit lorsque les traditions législatives, antérieures à l'exil ou contemporaines de la restauration, risquèrent de se brouiller dans la mémoire des hommes pieux. Par contre, M. Darmesteter montre bien de quelle façon la *Michna* supplanta bientôt la Loi, à partir du moment où elle fut elle-même écrite : « A quoi bon, en effet, perdre son temps à méditer sur le texte primitif, quand l'explication complète se trouve à la portée de tous, quand la *Michna* contient et le texte complet et le commentaire? » (p. 53). C'est ainsi que la *Michna* devint elle-même le texte à commenter et fut bientôt pourvue, à son tour, d'un nouveau commentaire, la *Ghemara*. Enfin les rabbins français et allemands du moyen âge, les Thosaphistes, et surtout le célèbre Rachi, de Troyes en Champagne, enrichiront encore *Michna* et *Ghemara* de nouveaux commentaires, de gloses et d'additions que l'on trouve dans les marges des éditions modernes, autour du texte commenté. L'œuvre des commentateurs se continue encore de nos jours en Pologne, en Bohême et en Hongrie.

Il y aurait aussi bien des réserves à faire sur l'appréciation du *Talmud* telle que la présente M. *D*. Pour lui « le *Talmud* est l'expression la plus complète d'un mouvement religieux et ce code de prescriptions infinies et de minutieuses pratiques nous représente dans sa perfection l'œuvre totale de l'idée religieuse » (p. 60-61). Ce jugement nous paraît à la fois injuste pour le judaïsme et inexact en tant qu'il est étendu à l'œuvre totale de l'idée religieuse. Le judaïsme a une histoire autre que celle du *Talmud*. Son apport au patrimoine commun de l'humanité et les preuves de son rôle dans l'histoire ne doivent pas être cherchés dans le vaste fatras de ses rabbins ; ils consistent dans l'action féconde et persistante du génie hébraïque des prophètes et du Christ qui a, lui aussi, son évolution et son histoire, et qui constitue, bien plus que le *Talmud*, l'œuvre totale de l'idée religieuse juive.

Les études talmudiques sont absorbantes. Il est rare de rencontrer un homme qui soit à la fois très versé dans le *Talmud* et d'un esprit ouvert aux grandes vues de l'histoire générale. M. Darmesteter possédait ces deux qualités. C'est là ce qui fait le principal mérite de son mémoire et ce qui le désigne tout particulièrement aux hommes cultivés, désireux de se faire une idée claire de ce qu'est le *Talmud*.

— 2° *Thèses de la Faculté de théologie de Paris*. Parmi les thèses soutenues par les étudiants de la Faculté de théologie de Paris au mois de juillet, et publiées depuis lors, les suivantes traitent de sujets d'histoire religieuse : *L'Ecclésiaste et la philosophie grecque* (M Lods) ; *La légende de Paul et de Thècle* (M. A. Rey) ; *Les guérisons de Jésus* (M. J. Brun) ; *Sainte Brigitte de Suède* (M. C. Jeanjean) ; *Le baptême de Jésus-Christ* (M. Ch. Brognard); *Les Libertins spirituels* (M. J. Jaujard).

Nécrologie. — La Faculté de théologie de Paris a fait une perte considérable en la personne de M A. *Jundt*, décédé à Versailles le 17 août. M. Jundt, maître de conférences, était chargé de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

et s'occupait spécialement de l'histoire du moyen âge. Il s'était acquis auprès des étudiants par son enseignement la même autorité que ses savantes publications lui valaient depuis plusieurs années auprès des collègues attachés au même ordre d'études. M. Jundt avait concentré ses recherches sur les mouvements religieux à tendance panthéiste qui agitèrent les esprits en Allemagne et dans les contrées limitrophes de la vallée du Rhin, depuis le XII[e] jusqu'au XVI[e] siècle. Ses ouvrages sur *Maître Eckhart*, sur le *Pantheisme populaire en Allemagne*, sur les *Amis de Dieu*, sur *Rulmann Merswin* ont une valeur durable, parce qu'ils résultent de l'étude directe et approfondie des écrits mystiques du moyen âge qui ne sont pas souvent d'un abord facile. Alsacien d'origine, élève de cette vaillante Faculté de théologie de Strasbourg à laquelle la France doit les meilleurs éléments de sa science religieuse, formé à l'étude de l'histoire par un maître tel que M. Schmidt, il avait l'avantage de se mouvoir à l'aise dans les écrits populaires du moyen âge allemand, dont la langue offre de si grandes difficultés pour la plupart des étrangers, et de se reconnaître, plus facilement que les Français n'y parviennent en général, dans les longues et brumeuses spéculations de la mystique allemande. Il a eu le double mérite, d'une part de dégager le relief de la pensée des maîtres tels que ce grand et étrange Eckhart, d'autre part de saisir et de suivre le mouvement populaire, social plus encore que religieux, qui sous le couvert des hautes spéculations de quelques esprits aventureux, s'est déployé dans les populations du XIII[e] et du XIV[e] siècle, pour reparaître sous une forme nouvelle à l'époque de la Réformation. Dans son dernier ouvrage enfin, sur *Rulmann Merswin*, dont un de nos collaborateurs rendra compte prochainement, il avait abordé le côté psychologique du mysticisme allemand au moyen âge, en s'efforçant de résoudre au moyen des ressources de la psychologie physiologique moderne, l'un des problèmes les plus intrigants de cette histoire.

M. Jundt a été enlevé au moment où il allait pouvoir donner la mesure complète de son érudition, en pleine maturité de son développement scientifique. Sa mort laisse un vide considérable à la Faculté de théologie protestante de Paris. Il était de ces intelligences solides qui n'ont pas le brillant littéraire des improvisateurs en histoire, mais qui gagnent toujours plus à être fréquentées et connues.

ALLEMAGNE

Publication récentes. — 1° *A. Resch. Agrapha* (Leipzig, Hinrichs; in-8 de XII et 520 p. ; 17 m.). Les *agrapha* sont les paroles du Christ qui nous sont parvenues par l'intermédiaire d'autres documents que les évangiles canoniques. Il est certain que la tradition orale au début, les évangiles apocryphes, les auteurs ecclésiastiques, ont conservé des paroles prononcées par Jésus, et dont les évangiles figurant dans notre recueil du Nouveau Testament

n'ont pas conservé le souvenir. Il suffit de rappeler à cet égard une parole comme celle des *Actes*, xx, 35 : « Il vaut mieux donner que prendre. » Mais on comprend aisément qu'il soit extrêmement délicat de juger quelles sont, parmi les paroles attribuées directement ou indirectement à Jésus par des auteurs postérieurs celles qui méritent véritablement de figurer parmi les souvenirs authentiques de l'enseignement du Christ. L'imagination risque d'exercer une influence prépondérante sur le jugement des critiques. Il est à craindre que l'ouvrage volumineux de M. Resch ne soit pas de nature à calmer ces appréhensions. Il a réuni 139 *agrapha* dont 75 sont des *logia* authentiques et 54 sont apocryphes. Malheureusement ce travail, très érudit, est combiné avec une tentative de reconstitution d'un évangile primitif hébreu qui aurait été employé et cité même par l'apôtre Paul, et entrelacé d'une multitude d'hypothèses plus aventureuses les unes que les autres. On fera bien de ne s'en servir qu'avec prudence. L'ouvrage a paru dans les « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur », de MM. Gebhardt et A. Harnack, qui se sont enrichis dans ces dernières années de plusieurs volumes, fort savants, mais d'une critique parfois bien hasardée. Il aurait gagné aussi à être disposé avec plus d'ordre et à être achevé avant que l'impression ne commençât.

En appendice, M. A. Harnack a donné une étude très intéressante sur le fragment d'évangile retrouvé dans les papyrus du Fayoum, sans se prononcer entre le texte nouveau et les parallèles évangéliques. L'étude de M. Harnack offre toutes les garanties de la critique sagace qui lui est habituelle.

— 2° *Theologischer Jahresbericht* (Brunswick, Schwetschke ; Paris, Fischbacher.) Depuis l'année dernière, cette excellente revue annuelle de toutes les publications relatives aux sciences religieuses paraît en fascicules séparés, de façon que chacun puisse acheter la partie qui concerne ses études personnelles, sans être obligé d'acquérir le gros volume qui comprend toutes les subdivisions de la théologie. C'est un avantage matériel ; mais il faudrait que l'éditeur prît soin de consigner sur la couverture de chaque fascicule le sens des très nombreuses abréviations qui indiquent les revues ou journaux dont les articles sont analysés. Autrement il faudra toujours recourir au volume complet pour être en état de comprendre les citations de chaque fascicule.

La partie qui nous concerne a paru récemment. Elle comprend l'histoire ecclésiastique et l'histoire des religions, sous les signatures des professeurs Lüdemann, Krüger, Boehringer, Benrath, Werner, Nippold et Furrer. L'énumération des ouvrages et articles de 1889 est plus complète que jamais, peut-être même trop complète, en ce sens que dans l'abondance des écrits signalés il n'y a plus de distinction suffisante entre ceux qui ont une valeur quelconque et ceux qui n'en ont aucune. La revue se transforme trop souvent en bibliographie. De plus, il y a de nombreuses répétitions, certains ouvrages, parfois de minime importance, figurant sous deux et même trois rubriques différentes. Il y a notamment la rubrique « Interconfessionnelles », rédigée par M. Nippold, avec une

abondance de renseignements vraiment stupéfiante, mais qui constitue, à elle seule, une revue générale.

M. Furrer, comme les années précédentes, s'est chargé de l'histoire des religions. Nous ne pouvons que répéter ce que nous avons dit de ses revues antérieures. Elles sont substantielles, d'une grande impartialité. Nous espérons qu'elles contribueront à répandre le goût de l'histoire générale des religions parmi la jeunesse qui se presse, de plus en plus nombreuse, dans les auditoires des facultés de théologie allemandes.

— 3° *Ed. Loch. De titulis graecis sepulcralibus* (Koenigsberg ; in-8 de 64 p.). Cette dissertation inaugurale d'un élève de M. Gustave Hirschfeld est consacrée à l'étude des épitaphes archaïques, spécialement des épitaphes attiques, et des bas-reliefs qui décorent les stèles attiques. M. Loch n'admet pas l'interprétation que M. Ravaisson en a donnée ici même, ou plutôt il la repousse sans la discuter, car il ne semble pas avoir eu connaissance du travail de M. Ravaisson. Pour lui les banquets et les scènes funèbres représentées sur ces stèles ne se passent pas dans le monde des morts.

— 4° *Un nouveau journal de folklore.* Encore une Société de folkloristes. S'il reste dans quelques années une légende populaire ou un usage traditionnel à enregistrer, ce ne sera pas faute d'enquêteurs. La nouvelle Société a son siège à Berlin et porte le nom de *Deutsche Gesellschaft für Volkskunde* . Elle publiera un journal chez l'éditeur Asher. Elle se propose notamment de faire connaître, par des extraits et des comptes rendus, les ouvrages publiés sur le folklore.

ANGLETERRE

L'enseignement des sciences religieuses. Nous avons déja signalé le transfert de l'École de théologie libérale, *Manchester New College*, de Manchester à Oxford. Les initiateurs de cette école qui est appelée à répandre un levain nouveau dans les vieilles outres de la théologie d'Oxford, ont publié récemment un recueil d'essais dont le titre seul dénote déjà la tendance : *Theology and piety alike free* (Kegan Paul). Étudier la religion et spécialement le christianisme, en dehors de tout préjugé dogmatique et sans être lié par les trente-neuf Articles ou autres vénérables chartes du même genre, tel est le but des professeurs de Manchester New College. En même temps ils aspirent à faire comprendre aux représentants de la science anti ou extra-religieuse, le haut intérêt que présente la connaissance scientifique des phénomènes religieux. Le professeur Upton exprime très bien ces visées dans le passage que nous transcrivons ici : « Avant que la théologie libérale puisse prendre sa place naturelle dans le curriculum de nos universités, comme une partie intégrante des sciences phénoménales, et qu'elle contribue ainsi réellement à la réalisation de leur véritable idéal, qui est de devenir les organes du complet épanouissement et de l'éducation intégrale de l'esprit humain, l'opinion publique devra secouer

préalablement deux funestes tyrannies, celle du dogmatisme théologique et celle du dogmatisme scientifique. » On ne voit pas, en effet, comment il est possible de maintenir à la la base d'une institution qui a pour objet la recherche de la vérité, une charte qui se donne comme le résumé de la vérité déjà trouvée.

En rendant compte de ce volume dans l'*Academy* du 21 juin, M. John Owen ajoute que le même principe devrait être étendu à l'étude des religions autres que le christianisme et que, dans un pays qui compte au nombre de ses sujets des millions de bouddhistes et de mahométans, ce serait un beau triomphe de l'esprit moderne de voir étudier simultanément dans un même esprit de tolérance et de liberté les trois grandes religions qui se partagent le monde. M. Owen a raison, et nous sommes heureux d'enregistrer cette nouvelle déclaration en faveur d'une thèse que nous soutenons depuis longtemps. Quels sont, dans l'histoire du monde, les forces morales qui aient exercé une action comparable à celles du christianisme (avec le judaïsme) du bouddhisme et de l'islamisme? Il n'y en a pas; et ce sont justement celles-là que la science néglige le plus, lorsqu'il n'y a pas d'intérêts ecclésiastiques en jeu. A Manchester New College on a fait un pas vers la réalisation du vœu exprimé par M. Owen. M. Estlin Carpenter y donnera l'année prochaine un cours de religion comparée.

HOLLANDE

Publications récentes. — 1° *Is. van Dyk. Het conflict tusschen Socrates en zÿn volk* (Groningue; Noordhof; in-8 de 83 p.). M. Is. van Dÿk, professeur à l'Université de Groningue, a repris une fois de plus, dans une conférence académique écrite avec beaucoup de soin et d'une lecture vraiment captivante, le vieux problème de la condamnation de Socrate. Il se pose les quatre questions suivantes : 1° Quelle est la cause de la haine dont Socrate était l'objet? 2° En quoi sa piété choquait-elle ses compatriotes? 3° Comment est-il arrivé qu'il ait été mis en accusation? 4° Pourquoi a-t-il été condamné? En soumettant tout le monde et toutes choses à l'épreuve de sa dialectique, en réclamant de chacun qu'il pense et qu'il se rende compte du pourquoi et du comment de ses opinions ou de ses actes, Socrate a froissé toutes les autorités de son temps, ce roi *Nomos*, cette puissance de la vérité établie, de la tradition, du dogmatisme irraisonné qui est de tous les temps. Il a voulu rendre l'homme libre en lui apprenant à penser et à juger par lui-même. Il a blessé de la sorte l'orthodoxie athénienne. M. van Dÿk s'élève, en effet, contre l'idée si généralement répandue que la société antique n'ait pas connu d'orthodoxie, sous prétexte que la religion consistait en pratiques du culte plutôt qu'en doctrines. Il montre combien les obligations du citoyen à l'égard du culte national pouvaient comporter d'empiétements sur la liberté de sa pensée. Le fait seul de ne reconnaître que des causes naturelles pouvait être considéré comme une offense aux dieux et une profession d'athéisme. Socrate n'a pas nié les dieux, mais il condamnait la

piété formaliste, purement extérieure; sa religion était toute spirituelle, morale, individualiste. Il y avait là de quoi lui susciter beaucoup d'ennemis. M. van Dyk cite à ce propos le passage suivant de M. Fouillée (*Philosophie de Socrate*, II, p. 380). « Si Socrate vivait parmi nous, si l'Université française avait l'honneur de le compter parmi ses professeurs de philosophie, il se ferait sans doute beaucoup d'ennemis : on ne le mettrait pas à mort, mais on lui enlèverait sa chaire et on fermerait son cours. Le meilleur des ministres de l'Instruction publique se conduirait comme Anytus et Meletus, *mutatis mutandis*, et n'en aurait pas moins la conscience tranquille. » L'Université d'aujourd'hui serait sans doute en droit de récuser ce jugement; il n'y a pas encore si longtemps qu'il était parfaitement justifié. Les circonstances politiques aidant, il ne faut pas s'étonner que Socrate ait été accusé, mais qu'il ne l'ait pas été plus tôt, et il faut reconnaître qu'il ne fit rien pour amadouer ses juges.

— 2° *G. A. Wilken. Huwelyken tusschen bloedverwanten* (in-8 de 44 p.; tirage à part d'un art. du *Gids*, 1889, no 6). M. le professeur Wilken, de Leyde, continue la série de ses précieuses contributions à l'ethnologie des peuples de l'archipel Indien. A propos d'un ouvrage du Dr van der Stok sur les mariages consanguins, il passe en revue diverses coutumes de ces peuples, montre que les fâcheuses conséquences physiques ou morales que l'on attribue en général à ce genre de mariage, ne se vérifient pas dans l'histoire des institutions sociales et que les interdictions des unions entre parents s'expliquent, lorsqu'on les rattache à l'ancienne pratique de l'exogamie, c'est-à-dire du mariage en dehors de la tribu. Il est vrai que cette explication consiste dans la réduction d'un phénomène inexpliqué à un autre phénomène encore moins expliqué.

— 3° *A. Réville. Dr Abraham Kuenen* (Haarlem, Tjeenk Willink; in-8, p. 143 à 192). M. E. D. Pyzel a entrepris la publication d'une série de biographies des hommes marquants de notre époque en Hollande (*Mannen van beteekenis in onze dagen*). A sa demande M. Albert Réville, professeur au Collège de France, a retracé dans la brochure que nous signalons ici, la vie et les œuvres du maître éminent de la critique biblique, le Dr Abraham Kuenen. Après avoir montré que M. Kuenen remplit les conditions essentielles qui distinguent le critique dans la science moderne, M. Réville passe en revue les principaux ouvrages de M. Kuenen, sa *Religion d'Israël*, son étude sur les *Prophètes et le prophétisme*, son grand ouvrage l'*Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de Boeken des Ouden Verbonds*, dont la seconde édition revue et corrigée a été achevée tout récemment, ses Hibbert Lectures sur les *Religions nationales et les religions universelles*; il étudie la méthode appliquée par le savant professeur de Leyde et les résultats les plus importants de son œuvre, notamment en ce qui concerne le prophétisme et la législation hébraïque, et rend un hommage bien mérité aux grands services rendus par lui à la science des religions.

— 4° *W. P. C. Knuttel. Catalogus van de Pamfletten-verzameling berustende*

in de koninklijke Bibliotheek te S'Gravenhagen (La Haye; Impr. nat.; 2 voll. in-4 de 598 et 493 p.). La Bibliothèque royale de la Haye possède un nombre très considérable de brochures, plaquettes et feuilles d'actualité, provenant des quatre derniers siècles. Grâce à M. Knuttel, ce trésor, jusqu'alors à peu près inutile pour les historiens, leur est rendu accessible. Dans les deux volumes qu'il a fait paraître à la fin de l'année dernière, il a collationné plus de 5,800 pièces, datant du règne de Philippe le Beau jusqu'à la paix de Westphalie (1648). La première moitié du XVIIe siècle surtout y est représentée par une quantité de brochures relatives à l'histoire politique et religieuse de l'époque.

AMÉRIQUE

L'histoire des religions aux États-Unis. Le monde scientifique aux États-Unis témoigne d'un intérêt de plus en plus vif pour la science des religions. L'année dernière déjà nous signalions dans cette Revue un projet de M. Félix Adler, tendant à la création d'un enseignement régulier des sciences religieuses. Depuis lors il nous est revenu que l'Université de Cornill, dans l'État de New-York, se propose d'instituer une chaire d'histoire des religions. D'autre part, à Philadelphie, dans cette Université de Pensylvanie où les études orientales prennent depuis quelques années un essor de plus en plus vif, grâce à l'activité de quelques professeurs, parmi lesquels il convient de citer notre collaborateur, M. Morris Jastrow, nous apprenons qu'une série de conférences a été organisée pour l'hiver de 1891, dans lesquelles les principales religions de l'antiquité seront étudiées par des hommes d'une compétence spéciale. Voici le programme de ces conférences :

1. Introduction. L'étude historique des anciennes religions, par le professeur Jastrow.

2. Les religions du Mexique et du Pérou, par M. D. Brinton.

3. La religion de l'ancienne Égypte, par Mme Cornelius Stevenson.

4 La religion des Grecs, par le professeur W. Lamberton.

5. La religion des Romains, par le professeur Paul Shorey.

6. La religion des Babyloniens, par le professeur H. Hilprecht.

7. Les religions de la Perse, par le Dr A. V. Jackson.

8 et 9. Le brahmanisme et le bouddhisme, par le professeur Edw. Hopkins.

10. Les caractères généraux des religions sémitiques par le professeur Jastrow.

Au moment où nous achevons cette Chronique, nous recevons l'*Ethical Record* du mois de juillet, qui renferme un excellent article de M. Jastrow sur la Morale des Assyriens et des Babyloniens.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 13 *juin* : M. *Saglio* entretient l'Académie d'un denier romain d'Hostilius Saserna, contemporain de César. On y voit d'un côté une tête de *Pavor* ou de *Pallor*, la déesse de la Peur, de l'autre une *Diane chasseresse*. Hostilius Saserna a voulu rappeler l'ancêtre auquel il se plaisait à rattacher sa généalogie, le roi Tullus Hostilius. Celui-ci avait voué des temples à Pallor. De même la Diane, au revers, n'est pas, comme on l'a cru, celle d'Éphèse, mais une Diane chasseresse latine. A ce propos M. Saglio montre l'antiquité du culte de cette Diane et son caractère de protectrice des fédérations entre peuples latins. Ses temples servaient aux réunions ; de même ses bois sacrés. M. Saglio place le foyer du culte qui lui était adressé, à Tusculum. Tullus Hostilius, à qui la tradition rapporte tout ce qui est des Tusci, bâtit à Rome le premier temple de cette Diane latine sur le mont Coelius où s'étaient établis les Tusci.

— *Séance du* 20 *juin* : M. *Ravaisson* explique sa restitution de la *Vénus de Milo*. — M. *Deloche* continue la lecture de son mémoire sur le jour civil en Gaule. Les délais légaux se comptaient par nuits sous les Gaulois, par jours après la conquête romaine. Les Francs rétablissent le calcul par nuits, mais les clercs, jusqu'au XIIIe siècle, conservèrent le système romain et, comme ils ont une part de plus en plus prépondérante dans la rédaction des actes, leur système prévaut d'une façon de plus en plus générale.

— *Séance du* 27 *juin* : Suite des mémoires de MM. *Ravaisson* et *Deloche*. — M. l'abbé *Duchesne* présente l'ouvrage de M. Paul Allard, *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église*.

— *Séance du* 18 *juillet* : M. *Babin* rend compte de la mission dont il avait été chargé à Hissarlik, à l'occasion du différend entre M. Schliemann et M. Boetticher. Il rend hommage aux travaux de MM. Schliemann et Doerpfeld. — M. *Boissier* donne lecture du mémoire de M. *Georges Lafaye* sur l'Amour incendiaire (voir notre tome XXI, p. 336).

M. *Moyse Schwab* communique de nouveaux fragments d'un travail sur l'hydromancie et sur les coupes magiques orientales. Il donne les fac-simile de

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

quelques formules de conjuration, hébraïques, syriaques ou arabes, gravées sur les coupes du British Museum et de notre Cabinet des médailles. M. Schwab croit que la coupe d'argent, cachée par l'ordre de Joseph dans le sac de Benjamin, a dû être un objet de ce genre.

II. Académie des sciences morales et politiques. — *Séance du 12 juillet* : M. *Glasson* donne lecture d'un mémoire de M. Jean da Fonseca sur les *Croyances religieuses des Indiens du Brésil.*

III. Revue historique. — *Juillet-août* : *Ch. Molinier.* Compte rendu de l'ouvrage de Fr. Ehrle, « Die Spiritualen, ihr Verhaltniss zum Franciscanerorden und zu den Fratricellen. »

IV. Revue chrétienne. — *Juillet* : *E. Bersier.* De l'état primitif de l'homme. — *L. Massebieau.* Le procès des chrétiens de Lyon sous Marc Aurèle. — *H. M.* La crise théologique dans l'Église libre d'Écosse.

V. Revue des Traditions populaires. — *Juin* : *L. Sichler.* Cérémonies et coutumes nuptiales en Russie (voir juillet). — Mme *Destriché.* Traditions et superstitions de la Sarthe . — *Paul Sébillot.* L'iconographie fantastique. II, Les Lutins. — *G. de Launay.* Des apparitions en Vendée. — *F. Luzel.* Les contes populaires dans les sermons du moyen âge. — *E. Jaccotel.* Légendes et contes Bassoutos . = *Juillet* : *de Zmidgrodzki.* Folklore européen comparé. La Mère et l'enfant. — *Ferrand.* Traditions et superstitions du Dauphiné. — *R. Basset.* Salomon dans les légendes musulmanes. Une substitution.

VI. Revue des Deux-Mondes. — 1er *juillet* : *Ernest Renan.* Le règne d'Ézéchias (2e art.).

VII. Revue britannique. — *Juin* : *J. Bosselli.* Luther et la Réforme. = *Juillet* : *A. de Viguerie.* La démocratie catholique en Amérique.

VIII. Romania. — *T. XIX* : *E. Picot.* Fragments de mystères de la Passion. — *Paul Meyer.* Chansons en l'honneur de la Vierge.

IX. Revue celtique. — *XI. 3* : *H. d'Arbois de Jubainville.* L'inscription prétendue gauloise de Nîmes. — *Bernard.* Mystère breton de la création du monde (suite). — *J. Loth.* Rapprochement entre l'épopée irlandaise et les traditions galloises. Saint Amphibalus.

X. Academy. — 21 *juin* : *Talfourd Ely.* Mythology and monuments of ancient Athens (à propos d'une traduction des *Attica* de Pausanias par Marguerite de G. Verall). — A collection of babylonian tablets (une série de contrats commerciaux). = 28 *juin* : *W. G. Brown.* Survivals in Negro funeral ceremonies. = 12 *juillet* : *F. Conybeare.* The lost works of Philo. — *R. Morris.* Contributions to Pâli Lexicography.

XI. Athenaeum. — 12 *juillet* : *Sp. Lambros.* Notes from Athens. — The British archaeological association at Oxford (voir le no suiv.).

XII. Nineteenth Century. — *Juillet* : *Alfred Lyall.* Official polytheism in China.

XIII. Contemporary Review. — *Juillet* : *Graham Sandberg.* A journey to the capital of Thibet.

XIV. English historical Review. — *Juillet* : *B. Wells.* Saint Patrick's earlier life.

XV. Journal of american folklore. — *III.* 9 : *Washington Matthew.* The gentile system of the Navajo Indians. — *J. G. Bourke.* The gentile organisation of the Apaches of Arizona. — *Monroe Snyder.* Survivals of astrology.

XVI. Quarterly Review. — *Juillet* : Shakespeare's ghosts, witches, and fairies. — The Akropolis of Athens. — Mesmerism and hypnotism.

XVII. Scottish Review. — *Juillet* : *J. Rhys.* Traces of a Non-Aryan element in the Celtic family. — *Fl. Layard.* Oriental myths and christian parallels. — *K. Blind.* Luther monuments and the german revolution of 1525.

XVIII. Jewish Quarterly Review. — *II.* 4 : *A. Friedländer.* The late chief rabbi, Dr Adler. — *D. Kaufmann.* Franz Delitzsch. — *A. H. Sayce.* Jewish tax-gatherers at Thebes in the age of the Ptolemies. — *S. A. Hirsch.* The Jewish Sibylline oracles. — *C. Montefiore.* Notes upon the date and religious value of the Book of Proverbs. — *R. Travers Herford.* A Unitarian Minister's view of the talmudic doctrine of God. — *W. Bacher.* Sabbatarians of Hungary.

XIX. Indian Antiquary. — *Mars* : *Bendall.* An inscription in a Buddhistic variety of nail-headed characters. — *Senart.* The inscriptions of Piyadasi. = *Avril* : *Foulkes.* Buddhaghosa. — *Bühler.* Texts of the Asoka edicts on the Delhi Mirat pillar. — *Sastri.* Folklore in southern India.

XX. Journal of the anthropological Society of Bombay. — *IV* : *L. Dames.* Ordeals by fire in the Punjab. — *E. Rehatsek.* On superstitions of the people from portuguese sources.

XXI. Mittheilungen d. Inst. f. oesterreichische Geschichtsforschung. — *XI.* 2 : *krause.* Geschichte des Institutes der missi dominici. — *Ottenthal.* Zur Geschichte der Gegenreformation in Oesterreich.

XXII. Sitzungsber. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — *XXIX* : *Weinhold.* Ueber den Mythus vom Wanenkrieg.

XXIII. Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins. — *N. F. V.* 1 *et* 3 : *H. Haupt.* Das Schisma des ausgehenden XIV Jhr. und seine Einwirkung auf die kirchlichen Verhältnisse am Oberrhein. Die Diöcesen Strassburg, Basel und Konstanz.

XXIV. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XI.* 4 : *Lempp.* Antonius von Padua (2e art.). — *Ph. Meyer.* Beiträge zur Kenntniss der neueren Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athoskloster (2e art.). — *Schulze.* Zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben. Bisher ungedruckte Schriften von Geert Groote, Joh. Busch und Joh. Veghe.

XXV. Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie. — 1890. *N°* 3 : *Jakobsen.* Zur Kritik der Evangelien. — *Hilgenfeld.* Die christliche Gemein-

deverfassung in der Bildungszeit der katholischen Kirche. — *Görres*. Weitere Beiträge zur Geschichte des diokletianisch-constantinischen Zeitalters. — *Marold*. Ueber das Evangeliënbuch des Juvencus in seinem Verhältnis zum Bibeltext. — *Hilgenfeld*. Vom Kriegsschauplatze « de aleatoribus. »

XXVI. Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft. — *X*. 1 : *Derenbourg*. Version d'Isaïe de R. Saadia (fin). — *Wiegand*. Der Gottesname צור und seine Deutung in dem Sinne Bildner oder Schöpfer in der alten jüdischen Litteratur. — *Cornill*. Noch einmal Sauls Königswahl und Verwerfung. — *Bruston*. Trois lettres des Juifs de Palestine (II Macch., I-II. 18).

XXVII. Zeitschrift für katholische Theologie. — *XIV*. 2 : *Von Hoensbroech*. Der h. Cyprian und der Primat des Bischofs von Rom. — *Knabenbauer*. Israels Restauration nach Ezechiel 40-48. — *Michael*. Pabst Innocenz IV und Oesterreich.

XXVIII. Katholik. — *Juin* : Die Geschichte Davids im Lichte protestantischer Bibelkritik und Geschichtschreibung. — Land und Leute der Barabra in Nubien. — Marienverehrung im neuhochdeutschen Liede. — Darstellungen aus der Geschichte der nichtchristlichen Religionsgeschichte.

XXIX. Theologische Quartalschrift. — *1890*. N° 2 : *Ehrhard*. Zur christlichen Epigraphik. — *Scholz*. Die Namen im Buche Esther. — *Vogelmann*. Lateinische Hymnen aus dem Benedictinerkloster zu Ellwangen (fin). — *Funk*. Die Zeit der ersten Synode von Arles.

XXX. Ausland. — N° 21 : *Krauss*. Die Quälgeister bei den Südslaven. = N° 22 : *Jacobsen*. Nordwestamerikanische Sagen. = N° 24 : Die islamitische Propaganda in Marokko.

XXXI. Globus. — N° 24 : *Asmussen*. Dahomeh und sein Menschenopfer.

XXXII. Archiv für Anthropologie. — *XIX*. 3 : *Hermann*. Ueber Lieder und Brauche bei Hochzeiten in Karnten. — *Zmidgrodzki*. Zur Geschichte der Suastika.

XXXIII. Deutsche Rundschau. — *Juin : Von Langegg*. Heilige Bäume und Pflanzen.

XXXIV. Baltische Monatsschrift. — *1890*. N° 5 : *Christiani*. Die Gegenreformation in Livland (suite).

XXXV. Zeitschrift für Volkskunde. — *II*. 7 *et* 8 : *Vernaleken*. Der starke Hans. Eine Reihe mythischer Volksdichtungen. — *Jarnik*. Albanesische Märchen. — *Zingerle*. Weihnachtslied. - *Brauns*. Die japanischen Kinder und Hausmarchen. — *Koop*. Marchen aus der Provinz Posen.

XXXVI. Rivista di filosofia scientifica. — *Mars : Labanca*. Difficoltà antiche e nuove degli studi religiosi in Italia (voir notre Chronique de la précédente livraison).

XXXVII. Civiltà cattolica. —N° 958 : Degli Hittim o Hethei e delle loro migrazioni (voir n° suivant). — Il pontificato di S. Gregorio Magno nella storia della civiltà cristiana.

XXXVIII. Archivio per lo studio delle tradizioni popolari. — *IX*, 2 : *Finamore*. Tradizioni popolari abruzzesi. — *Cian*. Una preghiera di pellegrini del sec. XV. — *Ragusa-Moletti*. Canti funebri di popoli e poeti selvaggi e poco civili. — *Di Martino*. Vitusullanu nella storia e nelle credenze popolari canicattinesi. — *Sébillot*. Contes de marins recueillis en Haute-Bretagne (suite). — *Simiani*. Usi, leggende e pregiudizi popolari trapanesi.

XXXIX. Theologische Studien. — 1890. N° 3 : *De Vries*. Iets over de Hittiten. — *Gunning*. . Rosj-Hassjana. — De brief aan de Hebreërs.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

G. Mazzatinti. Inventari dei manoscritti delle Bibliotheke d'Italia, fasc. 1. — Turin. Lœscher; 1 fr. 50.

F. Patetta. Le Ordalie (Publications de l' « Istituto di esercitazioni nelle scienze giuridicho-politiche »). — Turin. Bocca; in-8 de x et 500 p.

Émile Petitot. Accord des mythologies dans la Cosmogonie des Danites arctiques. — Paris. Bouillon; in-18; 3 fr. 50.

J. G. Frazer. The golden bough : a study in comparative religion. — Londres. Macmillan; 2 vol. in-8; 28 sh.

Theologischer Jahresbericht, ed. A. Lipsius, t. IV. fasc. 2 contenant la bibliographie raisonnée et le compte rendu des travaux relatifs à l'histoire de l'Église chrétienne et à l'histoire générale des religions (cette dernière partie est de M. Fürrer, de Zurich). — Brunswick. Schwetschke; 5 m.

Orientalische Bibliographie, ed. A. Müller, t. IV. fasc. 1 contenant les généralités, l'Asie centrale et septentrionale, l'Asie orientale avec l'Océanie et le commencement de la littérature sur les Indo-Germains. — Berlin. Reuther (abonnement 8 m.).

H. Bresslau. Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italiën. I. — Leipzig. Veit; in-8 de xxiv et 992 p.

A. Regnard. Aryens et Sémites. Le bilan du Judaisme et du Christianisme, I. — Paris. Dentu; in-12 de 298 p.; 3 fr. 50.

E. Lœwenthal. Die Religion der Religionen. Gedenkschrift zum 25 jahr. Jubiläum der Cogitanten-Allianz. — Grossenhain. Baumert et Ronge; in-8 de 19 p.; 40 pf.

De Harlez. Védisme, brahmanisme et christianisme. La Bible dans l'Inde et la vie de Jezeus Christna d'après M. Jacolliot : la personnalité du Christ et le Dr Marius. — Bruxelles. Soc. gén. de librairie catholique; in-12 de iii et 304 p.; 3 fr.

CHRISTIANISME

A. Bellesheim. Geschichte der katholischen Kirche in Irland von der Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart, I (432-1509). — Mayence. Kirchheim; in-8 de xxvi et 701 p.; 15 m.

F. A. Gevaert. Les origines du chant liturgique de l'Église latine . Étude d'histoire musicale. — Gand. Hoste; in-4 de 93 p.; 5 fr.

Marcel. Les livres liturgiques imprimés de l'église de Langres. — Paris. Picard ; in-8 de VIII et 90 p. ; 4 fr.

L. Duchesne. Listes épiscopales de la province de Tours. Les anciens catalogues épiscopaux de la province de Tours. — Paris. Thorin; in-8; 5 fr.

Jesus, the carpenter of Nazareth, by a layman. — Londres. Paul; in-8 de 456 p.; 7 sh. 6.

E. Solger. Das Urevangelium. Studien zur Entwicklungsgeschichte der christlichen Lehre und Kirche. — Iena. Mauke; in-8 de IV et 129 p. ; 3 m. 60.

J. M. Gibson. The gospel of St. Matthew. — Londres. Hodder; in-8 de 458 p.; 7 sh. 6.

R. E. Jenkins. Ignatian difficulties and historic doubts. — Londres. Nutt; br. in-8; 1 sh.

P. Corssen. Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft. — Berlin. Weidmann; in-4 de 34 p.; 1 m. 60.

J. R. Harris et *S. K. Gifford*. The acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas; the original greek text now first edited from a ms. in the library of the convent of the Holy Sepulchre at Jerusalem. — Londres. Clay; in-8 de 74 p.; 5 sh.

J. Führer. Ein Beitrag zur Lösung der Felicitas-Frage. — Leipzig. Fock; in-8 de 162 p.; 1 m. 60.

W. Hartel. Patristische Studien, II et III (sur des œuvres de Tertullien). — Vienne. Tempsky; in-8; 1 m. 60.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von O. von Gebhardt und A. Harnack, VI. 3, comprenant : 1° *H. Staehelin*. Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker.— 2° *A. Harnack*. Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. — 3° Die Gwynnschen Cajus-und Hippolytus-Fragmente. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de III et 133 p. ; 4 m. 50.

S. Ephraem syri Hymni et sermones, ed. *Th. Lamy*, t. III. — Malines. Dessain ; in-4 de XLIV p. et 1010 col.

P. Allard. La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église. — Paris. Lecoffre; 2 vol. in-8 de XLVIII-456 et 438 p.; 12 fr.

C. Wolfsgruber. Gregor der Grosse. — Saulgau. Kitz ; in-8 de XIV et 610 p. ; 6 m.

O. Delarc. Saint Grégoire VII et la réforme de l'Église au XIe siècle, t. III. — Paris. Retaux-Bray; in-8 de 644 p.

Histoire de l'ordre des Servites de Marie et des sept bienheureux fondateurs (1233 à 1310), par un ami des Servites. — Paris. Bloud Barral; 2 vol. in-18 de 298 et 436 p.

A. Hauck. Kirchengeschichte Deutschlands, II. 2; Auflösung der Reichskirche. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de IV et p. 433 à 757; 6 m.

M. Honef. Der Selbstmord Luthers geschichtlich erwiesen. — Munich; in-16 de 94 p.; 80 pf.

O. Lehmann. Herzog Georg von Sachsen im Briefwechsel mit Erasmus und dem Erzbisschofe Sadolet. — Leipzig. Fock; in-8 de 63 p.; 1 m.

E. Stricker. Johannes Calvin als erster Pfarrer der reformirten Gemeinde zu Strassburg, nach urkundlichen Quellen. — Strasbourg. Heitz; in-8 de VI et 66 p.; 1 m. 20.

Vermeulen. Die Verlegung des Konzils von Trient. — Ratisbonne. Verlagsanstalt; in-8 de 75 p.; 1 m.

G. Wolf. Der Augsburger Religionsfriede. — Stuttgard. Göschen; in-8 de XV et 171 p.; 4 m.

A. de Ruble. Le colloque de Poissy. — Paris. Champion; in-8 de 56 p.

A. Heidenhain. Die Unionspolitik Landgraf Philipps von Hessen (1557-1562). — Halle. Niemeyer; 2 voll. in-8 de XIX-480 et 139 p.; 16 m.

G. W. Child. Church and state under the Tudors. — Londres. Longmans; in-8 de 430 p.; 15 sh.

Costituzione della chiesa evangelica d'Italia. — Milan. Montorfano; in-8 de 18 p.; 1 fr.

E. Schrecker. Der Religionsbegriff bei Schleiermacher. — Iena. Pohle; in-8 de VIII et 85 p.; 1 m. 20.

JUDAISME ET ISLAMISME

A. Köhler. Lehrbuch der biblischen Geschichte Alten Testamentes, II. 2. — Leipzig. Deichert; in-8 de p. 169 à 312; 2 m. 40.

A. Kuenen. Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung (Traduction allemande de la seconde éd. de l'original hollandais). I. 2 : Die historischen Bücher des Alten Testamentes. — Leipzig. Reisland; in-8 de VIII et 223 p.; 6 m.

G. Rawlinson. Isaac and Jacob : their lives and times. — Londres. Nisbet; in-8 de 194 p.; 2 sh. 6.

Alexandre Weill. Les cinq livres de Moïse, traduits textuellement sur l'hébreu avec commentaires et étymologies. I, La Genèse (avec élimination des textes interpolés, preuves à l'appui de la religion miraculée et idolâtrée du second temple, etc.). — Paris. Sauvaître; in-8 de XVI et 224 p.; 5 fr.

E. de Gryse. De Hexaëmero secundum caput primum Geneseos ad literam. — Bruges. Beyaert; in-8 de XII et 84 p.

F. W. Farrar. The minor prophets. — Londres. Nisbet; in-8 de 252 p.; 2 sh. 6

F. Giesebrecht. Beiträge zur Jesajakritik, nebst eine Studie ueber prophetischer Schriftstellerei. — Goettingue. Vandenhœck; in-8 de IV et 220 p.; 5 m.

C. J. Ball. The prophecies of Jeremiah, with a sketch of his life and times. — New-York. Armstrong; in-12 de III et 424 p.

M. Mlcoch. Psalterium seu liber psalmorum, juxta Vulgatam latinam et versionem textus originalis hebraici cum notis introductionalibus et cum argumentis exegeticis, quibus harmonia utriusque versionis demonstratur. — Olmütz. Höbzel ; in-8 de 524 p.; 10 m.

P. Hunter. After the exile : a hundred years of Jewish history and literature. II. The coming of Ezra to the Samaritan schism. — Londres. Oliphant; in-8 de 330 p.; 5 sh.

A. J. Baumgartner. Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes (Thèse de doctorat). — Leipzig. Fock; in-8 de 284 p.; 8 m.

W. D. Morisson. The Jews under Roman rule. — Londres. Unwin ; in-8 de 450 p.; 5 sh.

H. Goitein. Der Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie. Eine Studie ueber die Behandlung der Theodicee in derselben bis auf Maimonides. — Berlin. Mayer et Mueller ; in-8 de VIII et 111 p.; 2 m. 80.

Is. Loeb. Le juif de l'histoire et le juif de la légende. — Paris. Cerf ; in-18 ; 1 fr.

A. Darmesteter. Le Talmud. — Paris. Cerf ; in-8 de 66 p.

E. Glaser. Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammad. 2 voll. — Berlin. Weidmann ; 18 m.

F. Dieterici. Alfarabi's philosophische Abhandlungen, aus Londener, Leidener und Berliner Hss. herausgeg. — Leyde. Brill; 5 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE.

J. Muor. Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie . — Innsbruck. Wagner ; 6 m.

G. Görres. Studien zur griechischen Mythologie. — Berlin. Calvary.

RELIGIONS DE L'ASIE.

E. Hardy. Der Buddhismus nach älteren Pâliwerken dargestellt (T. I des « Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte » ; voir notre tome XXI, p. 344).

Saizau Motoyosi. Le Bouddha et le Bouddhisme. — Paris. Sauvaître ; broch. in-8 ; 1 fr.

J. Edkins. Ancient symbolism among the Chinese. — Londres. Paul. 1890 ; in-8 ; 1 sh.

L. J. Trotter. The history of India from the earliest time to the present day. — Londres. Christian Knowl. Soc.; in-8; 6 sh.

R. T. Griffith. The hymns of the Rigveda translated with a popular commentary, I. — Benares. 1889.

Publications de la Société asiatique de Calcutta (d'après « Orientalische Bibliographie », IV, 1, p. 432) :

Black Yajur Veda, éd. Mahesachandra Nyayaratna Shastri (cette édition en est à sa 35e livraison).

Brihad-Darma Puranam, éd Haraprasad Shastri (2e fasc.).

FOLK LORE.

H. N. Allen. Korean tales. — Londres. Putnam.

A. Marx. Griechische Märchen von dankbaren Tieren und Verwandtes. — Stuttgard. Kohlhammer.

F. Lauchert. Geschichte des Physiologus. — Strasbourg. Trübner.

D. Mac Innes. Waifs and strays of Celtic tradition. — Argyllshire series, II. Folk and Hero tales, collected, edited and translated. — Londres. Nutt.

J. Curtin. Myths and folk-lore of Ireland. — Londres, Sampson Low ; 1 vol. in-8 ; 9 sh.

M. Lehmann-Filhès. Islandische Volkssagen aus der Sammlung von Jon Arnason. — Berlin. Mayer et Müller ; 273 p.

Albert Meyrac. Traditions, coutumes, légendes et contes des Ardennes. — Charleville. Petit-Ardennais ; in-8 de 612 p. ; 10 fr.

Le Gérant : Ernest LEROUX.

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ÉTUDES SUR LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

LA VALEUR DU TÉMOIGNAGE D'IGNACE D'ANTIOCHE

(DEUXIÈME ARTICLE)[1]

IV

Dans l'introduction au volume intitulé *Les Évangiles* (p. XIX), M. Renan énonce, à propos des Épîtres ignatiennes, le principe suivant : « Le grand signe des écrits apocryphes, c'est d'affecter une tendance ; le but que s'est proposé le faussaire en les composant s'y trahit toujours avec clarté. » L'idée est juste et l'on comprend aisément qu'elle se soit présentée sous sa plume, à propos de l'authenticité de ces épîtres, où la préoccupation de fortifier l'autorité épiscopale éclate presque partout. Il ne faudrait pas, toutefois, en tirer des conséquences extrêmes. S'il est vrai que les écrits apocryphes sont généralement des œuvres de tendance, il ne s'ensuit pas que toutes les œuvres de tendance soient des écrits apocryphes. De tous les produits de la littérature chrétienne au IIIe siècle, il n'y en a pas où la thèse de l'Église catholique soit plaidée avec plus d'insistance que le traité de Cyprien *de Unitate ecclesiae*. Cependant personne ne songe à le soupçonner d'inauthenticité. Le propre de l'apocryphe, c'est de mettre la cause qu'il soutient à couvert sous l'autorité d'un nom vénéré ou d'une tradition imposante, sans souci de la réalité historique. Lorsqu'il y a incompatibilité entre la forme ou le fond d'un écrit et le langage ou les idées du personnage ou de l'époque dont il est censé

1) Voir la livraison de juillet-août, p. 1 et suiv.

provenir, cet écrit s'expose, par cela même, aux soupçons de la critique. Celle-ci doit établir l'incompatibilité soit en faisant ressortir les différences entre les produits authentiques et les œuvres imputées à tort, soit en démontrant que l'écrit mis en suspicion présente des caractères qui ne peuvent pas convenir à l'époque où vécut l'auteur dont il porte le nom.

Il ne suffit donc pas, pour établir l'inauthenticité des Épîtres d'Ignace, de montrer qu'à l'exception de l'Épître aux Romains, elles ont toutes une tendance commune, la glorification du pouvoir épiscopal. Il faut encore établir qu'une semblable tendance n'a pas pu exister au commencement du IIe siècle chez un chrétien de Syrie, tel que le martyr Ignace, ou tout au moins que cela n'offre aucune vraisemblance.

Cette démonstration est des plus délicates. Aussi les divers historiens qui ont étudié la question ignatienne se sont-ils préoccupés de trouver d'autres indices de nature à éclairer leur jugement sur l'époque à laquelle nos épîtres doivent être attribuées, d'autant plus que la plupart d'entre eux avaient leur opinion faite sur la question des origines de l'épiscopat. Ils se sont efforcés d'appuyer leurs arguments portant sur le caractère épiscopaliste des Épîtres, par d'autres preuves susceptibles de produire de l'effet sur leurs contradicteurs. Ces preuves ont été demandées soit au caractère littéraire des Épîtres, soit à l'examen intrinsèque de l'odyssée qu'elles prêtent à Ignace, soit à l'étude des doctrines qu'elles combattent.

Les impressions littéraires sont subjectives par excellence et, en critique, trop souvent arbitraires. Elles se ressentent plus qu'elles ne se démontrent. Les répétitions des mêmes thèmes, le caractère désordonné du style, l'absence de toute espèce d'art de composition dans ces épîtres qui ne valent que par la passion de l'auteur et par l'absolutisme de ses opinions, de ses préférences ou de ses haines, dénotent-ils un faussaire, sans talent littéraire et mû seulement par un parti pris dogmatique et ecclésiastique, ou bien ces caractères conviennent-ils parfaitement à un auteur sans culture littéraire, écrivant à la hâte une série de billets presque improvisés, où il met pêle-mêle les quelques idées et

les quelques sentiments dont il est préoccupé, mais avec toute l'exaltation et l'intransigeance d'un homme qui marche au martyre? A notre avis, la seconde alternative rend mieux l'impression produite par la lecture rapide de l'ensemble des écrits ignatiens. Un faussaire, semble-t-il, eût eu plus d'ordre dans le parti pris et plus de savoir-faire, surtout un faussaire aussi habile à éviter les erreurs de détails qui auraient pu le trahir. Un tel homme peut mettre de la passion et même du fanatisme dans son œuvre, mais il ne peut pas l'avoir composée sans préméditation ni sans en avoir tracé un plan précis. Quelle différence à cet égard entre les Épîtres d'Ignace et les Épîtres pastorales où l'on sent si nettement le plan tracé d'avance, la réflexion dans les dispositions des idées et le choix calme et judicieux des expressions [1].

Aussi bien n'est-ce pas au style des épîtres que la critique s'est attaquée de préférence, mais à certaines expressions qui trahissent, semble-t-il, une époque postérieure à la première moitié du IIe siècle. De celles qui ont été signalées, deux seulement méritent d'être retenues [2] : les mots χριστιανός et χριστιανισμός [3], et l'expression ἡ καθολικὴ ἐκκλησία (*Ép. aux Smyrn.*, VIII).

L'usage courant du mot χριστιανός, dès le début du IIe siècle, est établi par des témoignages irrécusables. Tacite, Suétone, Pline le Jeune emploient ce nom [4]; d'autre part, les Actes des Apôtres et la première Épître de Pierre le connaissent[5]. C'est une

1) Il y a dans le style d'Ignace un enchevêtrement de figures et de comparaisons, qui rappelle certains passages des Épîtres pauliniennes et qui dénote la rapidité d'une composition ou l'auteur a entassé les expressions et les images qui lui étaient familières. Voyez, par exemple, le chapitre IV de l'*Épître aux Ephésiens*, où les membres de la communauté sont, dans l'espace de quelques lignes, représentés comme : marchant avec la pensée de leur évêque — s'accordant avec lui comme les cordes d'une guitare — formant un chœur qui chante à l'unisson — et comme membres du Christ!

2) L'usage du mot λεοπάρδοι (*Ep. aux Rom.*, V) ne constitue pas un anachronisme, comme l'a fort bien montré M. Lightfoot dans la note afférente à ce passage.

3) *Ep. aux Eph.*, XI; *Magn.*, IV; X; *Trall.*, VI, *Rom.*, III; VIII; *Philad.*, VI; *Polyc.*, VII.

4) Tacite, *Annales*, XV, 44; Suétone, *Néron*, XVI; Pline, *Ep.* 97.

5) *Actes*, XI, 26; XXVI, 28; I *Pierre*, IV, 16.

dénomination populaire toute naturelle; Tacite dit: *quos vulgus christianos appellabat,* comme on dit mohamétans pour désigner les disciples de Mohammed ou comme on a appelé luthériens, dès les premières années de la Réformation, ceux qui rompaient avec l'Église de Rome sous l'inspiration de Luther. Les *christiani* étaient les gens du Christ, ses adorateurs, les initiés de ses mystères. Le nom leur semble avoir été donné par les païens, à partir du moment où ils les ont distingués des Juifs, puisqu'ils ne pouvaient pas les appeler ἅγιοι ou ἀδελφοί, et avoir comporté au début une nuance de mépris. De là le peu d'empressement des chrétiens à l'adopter dans leur propre langage. Mais il n'est pas rare que les partis politiques ou religieux se parent, comme d'un titre honorable, du nom dont leurs adversaires les ont affublés par dédain; tels les *Gueux* des Pays-Bas, les *Quakers* d'Angleterre et bien d'autres. L'auteur des Épîtres ignatiennes est le premier qui emploie ce nom d'une façon usuelle, comme substantif, comme adjectif et jusque dans son dérivé χριστιανισμός. S'il faut en croire le livre des *Actes*, c'est à Antioche que le terme χριστιανός aurait pris naissance[1]. On ne saurait donc s'étonner qu'il soit devenu

1) *Actes*, XI, 26. Il n'y a pas de raison de contester l'exactitude de ce renseignement, alors même que l'auteur des *Actes* l'aurait antidaté. C'est à Antioche que, pour la première fois en terre païenne, le conflit entre la secte juive se réclamant du Christ et la synagogue juive traditionnelle éclata publiquement. Il résulte, non seulement du livre des *Actes*, mais encore de l'*Épître aux Galates*, II, 11 et suiv., qu'il y eut à cette occasion des scènes assez vives. Même si nous n'avions aucun renseignement à ce sujet, nous devrions supposer que les Juifs et les païens qui assistèrent à ces luttes, cherchèrent un nom pour désigner les nouveaux sectaires. Il etait naturel de les nommer d'après le Messie ressuscité dont ils se réclamaient. Dans la bouche des Juifs et des païens ce nom avait sans doute une signification méprisante, puisque les uns comme les autres dédaignaient souverainement un envoyé de Dieu crucifié. Ce qui semble confirmer cette acception dédaigneuse, c'est la réponse d'Agrippa à Paul, à Césarée: « Pour un peu tu me persuaderais de devenir χριστιανός » (*Actes*, XXVI, 28). Ces paroles sont ironiques. Le sens est: « Tu parles fort bien, si bien qu'en t'écoutant je serais presque disposé, moi, le roi Agrippa, à devenir un de ces *christiani* ». La même conclusion ressort de I *Pierre* (*l. c.*): « Que personne de vous ne subisse de souffrances parce qu'il aura été assassin, voleur, etc.; mais, si c'est comme χριστιανός, il n'y a pas lieu d'en avoir honte. » C'est ce qui explique pourquoi le nom *chrétien* est peu employé par les auteurs de l'âge apostolique. — La termi-

usuel à Antioche plus rapidement qu'ailleurs et qu'un chrétien d'Antioche soit le premier auteur, à nous connu, qui l'ait couramment employé. Et il est puéril de prétendre que χριστιανός, au commencement du IIe siècle, était une qualification encore trop jeune pour avoir pu donner naissance à χριστιανισμός. De quel droit exiger une longue série d'années pour la formation d'un dérivé, surtout lorsqu'il s'agit d'une dérivation aussi simple que celle-là et qui peut naître spontanément?

Les observations sur le chapitre VIII de l'*Épître aux Smyrniens* sont plus sérieuses, mais leur gravité est plus apparente que réelle. Elles portent sur l'expression : ἡ καθολικὴ ἐκκλησία dans cette phrase : ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Le terme « Église catholique », dit-on, n'apparaît pas dans l'histoire avant la fin du IIe siècle, dans le fragment connu sous le nom de Canon de Muratori et chez Clément d'Alexandrie; un auteur écrivant une soixantaine d'années plus tôt n'a pas pu l'employer. Il y a ici un malentendu. L'expression « Église catholique » a pris dans l'histoire religieuse un sens particulier, comme dénomination spéciale d'une certaine association religieuse avec un corps de doctrines et un ensemble de rites déterminés. Les principes qui ont engendré le catholicisme et l'Église catholique sont très anciens, plus anciens que les théologiens protestants ne l'ont admis en général. On les retrouve déjà chez Clément Romain. Mais, quelle que soit leur ancienneté, ces principes ou ces tendances sont antérieurs à leur réalisation concrète. De ce qu'on peut les suivre jusqu'à l'origine du IIe siècle il ne s'ensuit pas que l'Église catholique, dans l'acception ultérieure du mot, existât dès cette haute antiquité, ni même que les hommes qui s'inspiraient de ces tendances eussent conscience de l'organisme ecclésiastique auquel elles devaient donner naissance. De même les termes « Église catholique » ont existé et ont été employés certainement mainte fois dans leur sens usuel d' « église universelle» ou « église

naison latine du mot n'implique pas une origine occidentale (voir Lipsius, *Ueber den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennames*, 1873, p. 13 et suiv.).

répandue partout », comme nom commun, bien avant d'être appliqués à la conception particulière de l'Église qu'ils désigneront plus tard en tant que nom propre. C'est commettre un singulier anachronisme de transporter au début du IIe siècle une interprétation qui n'a de raison d'être qu'un siècle plus tard.

La phrase incriminée de l'Épître aux Smyrniens ne doit pas être rendue ainsi : « Partout où paraît l'évêque, c'est là que doit être la foule (des fidèles), de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'Église catholique », mais de la façon suivante : « Partout où paraît l'évêque, la foule (des fidèles) doit y être avec lui, de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'église universelle. » Le parallélisme est parfaitement clair : la véritable communauté des fidèles est celle qui se groupe autour de l'évêque, de même que l'église est répandue partout où on trouve le Christ. La déclaration d'Ignace s'inspire beaucoup plus de la parole bien connue du Christ, « où deux ou trois seront rassemblés en mon nom, je serai au milieu d'eux »[1], que de la conception bien postérieure de l' « Église catholique ». Il est vraiment étrange que l'on ait pu si longtemps s'abuser sur ce point. La notion classique d'Église catholique est complètement étrangère aux Épîtres que nous étudions. L'un des caractères les plus frappants de l'épiscopalisme exalté que professe leur auteur est justement la limitation exclusive de l'autorité épiscopale à chaque communauté, sans aucun appel au caractère catholique de l'évêque ou de l'église comme principe de son autorité. Ignace lui-même ne se réclame jamais de son titre d'évêque. En dehors d'Antioche, son autorité, en tant qu'évêque, n'existe plus. Il n'est pas évêque de l'Église catholique, mais simplement le conducteur d'une communauté locale.

Ainsi, ni le style, ni le langage des Épîtres ignatiennes ne témoignent contre leur authenticité. Le style est mauvais et le langage souvent bizarre. Cela ne suffit pas pour les classer parmi les apocryphes. Y a-t-il des motifs de suspicion plus

1) *Math.*, XVIII, 20.

valables dans les aventures ou dans l'attitude qu'elles prêtent à leur auteur?

V

On sait ce que les Lettres mêmes nous apprennent sur les circonstances au cours desquelles elles ont été écrites. Toute cette odyssée d'Ignace, transporté d'Antioche à Alexandrie Troas, à travers l'Asie, sous escorte de dix soldats, paraît extrêmement invraisemblable à plusieurs critiques. Il leur paraît étrange qu'un vieillard, condamné aux bêtes à Antioche, soit transporté à Rome pour subir sa peine, qu'il fasse le voyage par terre au lieu de prendre la voie de mer, comme le veulent les Actes du martyre. Dix soldats leur semblent une force bien considérable pour conduire un seul homme et la liberté d'accès accordée aux délégués des églises d'Asie qui visitent le prisonnier, cadre mal, à leurs yeux, avec les plaintes d'Ignace sur la dureté et la brutalité de ses gendarmes qu'il qualifie de léopards[1]. Enfin ils ne comprennent pas qu'à Alexandrie Troas, Ignace ait pu recevoir des nouvelles de son église d'Antioche et se féliciter du rétablissement de la paix au sein de sa communauté, ni qu'un personnage aussi pieux que l'évêque d'Antioche puisse avoir des préoccupations personnelles aussi absorbantes que celles dont nos Épîtres ont conservé le souvenir.

Dégagés de tous les développements par lesquels on leur donne une certaine consistance, ces arguments ressemblent fort à des arguties. La correspondance de Pline le Jeune atteste la réalité de persécutions en Bithynie sous le règne de Trajan[2]. Il n'y a donc aucune invraisemblance à ce qu'un chrétien d'Antioche

1) *Ép. aux Romains*, v.

2) M. Ernest Havet a contesté l'authenticité de cette partie de la correspondance (*Le Christianisme et ses origines*, t. IV, p. 425 et suiv.), mais son argumentation ne nous a pas convaincu. Il reconnaît lui-même qu'il ne peut pas démontrer que les deux lettres relatives aux chrétiens soient apocryphes. Il est, du reste, parfaitement établi que, déjà sous Domitien, il y a eu des martyrs chrétiens en Asie Mineure (cf. *Apoc.*, II, 13; XII, 11; XX, 4).

soit condamné aux bêtes vers la même époque. On ne saurait douter davantage de la fréquence des expéditions de condamnés de toutes les parties de l'empire à Rome, pour alimenter la consommation considérable d'êtres humains dans les arènes romaines [1]. Ignace, dit-on, aurait été trop vieux pour être digne de la transportation jusqu'à Rome. Il devait être en effet, d'un âge avancé, s'il avait occupé l'épiscopat d'Antioche depuis l'an 69, comme le veut Eusèbe; mais on sait ce que valent les données chronologiques sur ces premiers évêques, dont on a voulu faire plus tard, à tout prix, les successeurs des apôtres. D'ailleurs ce n'est pas contre son gré qu'il est conduit à Rome. Il résulte de l'*Épître aux Romains* que la transportation dans cette ville, pour y être livré aux bêtes, répond au plus cher désir du condamné d'Antioche; il verra ainsi les frères de Rome [2]. N'est-il pas aussi hanté par le désir de mourir en Occident, à l'exemple des apôtres Pierre et Paul? On serait tenté de le croire quand il demande aux Romains de se réjouir de ce que Dieu ait jugé l'évêque de Syrie digne d'être envoyé du levant au couchant, pour se coucher au monde afin de se lever à nouveau vers Dieu, et quand il leur rappelle qu'il ne s'adresse pas à eux comme les apôtres Pierre et Paul [3].

La transportation du condamné par voie de terre et non par mer peut avoir été motivée par toutes sortes de raisons. Les transports militaires de l'est à l'ouest de l'Asie se faisaient en général par cette voie. Il n'y a là rien d'extraordinaire. Ce sont les Actes du martyre qui ont suggéré l'idée que le voyage avait dû se faire par mer; mais leur autorité est nulle. Ils ont emprunté la donnée à l'Épître aux Romains où Ignace dit lui-même qu'il lutte avec ses dix léopards, de Syrie à Rome, par terre et par mer [4]. Il est

1) Cf. Mommsen, *Romische Geschichte*, V, p. 522 : « Wenn hervorgehoben wird, dass diese Blutgerichte besonders haufig in Rom vollzogen wurden, so ist damit die Vollstreckung der Verurtheilung zum Fecht-oder zum Thierkampf gemeint, welche am Gerichtsorte oft nicht stattfinden konnte und bekanntlich vorzugsweise eben in Rom erfolgte. (Modestinus, *Dig.*, XLVIII, 19, 31).

2) *Ep. aux Rom.*, I.

3) *Ibid.*, II ; IV.

4) *Ibid.*, V.

probable qu'une partie du voyage s'est faite par mer, soit jusqu'à Séleucie, soit jusqu'à Perge[1]. De là, le condamné et son escorte ont suivi la route ordinaire par Colosses, Hierapolis, Philadelphie et Sardes jusqu'à Smyrne, s'arrêtant plus ou moins longtemps selon les besoins du service. L'expédition, en effet, n'est pas organisée pour le transport du seul Ignace. Celui-ci, pour l'autorité romaine, n'est pas le personnage important que la chrétienté postérieure a vénéré comme un Père apostolique. C'est un condamné vulgaire, que l'on expédie à destination par les convois ordinaires de l'administration militaire, et l'on est mal venu à reprocher à cette dernière d'avoir composé l'escorte de dix soldats, parce que nous ne connaissons de sa mission que la surveillance à exercer sur le condamné Ignace.

Ainsi, rien d'anormal dans le voyage que les Épîtres prêtent à Ignace. Jusque dans les moindres détails, au contraire, la vraisemblance de leur récit se confirme. M. Lighftoot l'a montré avec beaucoup de sagacité[2]. Ignace parle des églises qui l'ont reçu avec sympathie à son passage[3]. Il y avait, en effet, dès cette époque, des communautés chrétiennes dans toutes les villes importantes de la route, depuis Colosses jusqu'à Smyrne. L'Épître aux Philadelphiens est, avec celles aux Smyrniens et à Polycarpe, la seule qui trahisse des relations personnelles et directes entre l'auteur et les destinataires. En ce qui concerne les Smyrniens et Polycarpe, cela va de soi, puisque, d'après les autres Épîtres, l'auteur les a vus récemment. Mais comment s'expliquer qu'il en soit de même à l'égard des chrétiens de Philadelphie? Cela tient à ce que Philadelphie se trouve justement sur la route qu'il a suivie: il a pu s'y arrêter. D'autre part, les communautés d'Asie qui envoient des délégués à Smyrne pour saluer Ignace, celles d'Éphèse, de Magnésie du Méandre[4] et de Tralles, sont toutes trois situées sur la grande route de Colosses et Laodicée à Éphèse. Ignace a passé à Colosses, au point de

1) Cf. Zahn, *Ignat. v. Ant.*, p. 253.
2) *Op. cit.*, I. p. 362 et suiv.
3) *Ép. aux Rom.*, IX.
4) L'Épître aux Magnésiens est adressée à l'église qui est à Magnésie sur le

départ de cette route très fréquentée, le long de laquelle la nouvelle de sa prochaine arrivée à Smyrne a pu se propager plus rapidement parmi les chrétiens que dans des communautés plus écartées des grandes lignes de communication. Des villes situées sur cette route, seules les trois les moins éloignées de Smyrne envoient des délégués auprès d'Ignace, et le nombre des députés diminue à mesure que l'éloignement de la communauté qui les délègue devient plus considérable. Les chrétiens d'Éphèse envoient cinq représentants, ceux de Magné sie, quatre, ceux de Tralles, un seul[1]. Un faussaire aurait-il eu des attentions aussi délicates pour obtenir des effets de vraisemblance?

Les facilités accordées aux délégués pour s'entretenir avec Ignace ne sont pas non plus insolites. Qu'on se rappelle la jolie description des veuves et des orphelins attendant à la porte de la prison, de grand matin, la permission de pénétrer auprès de Peregrinus et les chrétiens les plus considérés corrompant les geôliers pour passer la nuit avec lui[2]. Les Actes de Perpétue et de Félicité, la correspondance de Cyprien[3] nous montrent que, même plus tard, en pleine persécution, les confesseurs reçoivent de fréquentes visites, des secours spirituels et matériels de la part de leurs coreligionnaires laissés en liberté. Ces tolérances à l'égard des prisonniers, tout au moins à l'égard des prisonniers pour délits d'opinion, étaient dans les usages de l'administration. Est-ce à dire pour cela que leur sort fût très doux et qu'ils ne fussent pas soumis parfois à des traitements rigoureux de la part de leurs gardiens? Les plaintes d'Ignace contre ses dix léopards

Méandre, ville située sur les confins de l'Ionie et de la Carie, qu'il faut distinguer de Magnésie du Sipyle, qui se trouve au nord de l'Ionie, sur l'Hermus, au pied du mont Sipyle.

1) *Ép. aux Éph.*, II; *Magn.*, II; *Trall.*, I.

2) Voir plus haut, p. 17.

3) Voir notamment l'*Ep.* V, où Cyprien, tout en demandant à ses presbytres et à ses diacres de prendre le plus grand soin des pauvres prisonniers pour la foi, au spirituel comme au temporel, leur recommande de ne pas abuser de la tolérance qui leur permet de les visiter. Cette lettre est écrite au plus fort de la persécution de Decius, bien plus rigoureuse qu'aucune des persécutions locales antérieures.

ne sont pas du tout en contradiction avec les faveurs de ses gardiens à l'égard des visiteurs désireux de s'entretenir avec lui dans les villes où le convoi séjournait quelque temps. Il faut faire d'abord la part de la rhétorique habituelle à l'auteur ; l'exagération dans l'expression de la pensée ou du sentiment est la note générale de son style : « Depuis la Syrie, dit-il, jusqu'à Rome je combats contre les fauves, sur terre et sur mer, nuit et jour, enchaîné à dix léopards, c'est-à-dire à un détachement de soldats, qui deviennent d'autant plus méchants qu'ils sont davantage comblés de bienfaits » (*Rom.*, v). La comparaison est tout à fait dans le goût d'Ignace. Il écrit aux Romains de ne faire aucune démarche pour lui épargner le martyre ; il saura lutter avec les bêtes dans le cirque. N'est-ce pas déjà une lutte contre les fauves que ce voyage durant lequel il est enchaîné nuit et jour à l'un des dix soldats de son escorte, de vrais léopards, tant ils sont méchants envers lui ? Écartez l'exagération flagrante d'une expression figurée qui lui est inspirée par l'analogie de sa fin prochaine. Que reste-t-il, sinon que les soldats traitent durement leur prisonnier, ce qui n'a rien de surprenant, puisqu'ils devaient voir en lui un vieux fou, et qu'ils se montrent d'autant plus exigeants que l'on cherche davantage à capter leur bienveillance ? Bien loin d'exclure la possibilité des visites faites par les chrétiens à Ignace, ces renseignements tendraient plutôt à les confirmer. A mesure que les gardiens se rendent mieux compte du vif désir qu'éprouvent les visiteurs de s'entretenir avec leur prisonnier, ils mettent des conditions plus onéreuses à leur consentement. Plus on leur fait du bien, plus ils se montrent exigeants.

A Alexandrie Troas, enfin, Ignace reçoit des nouvelles de son église d'Antioche. Dans l'Épître aux Romains, écrite de Smyrne, il demande encore à ses frères de Rome de prier pour l'Église de Syrie, privée de pasteur (ch. IX). Dans les trois lettres écrites d'Alexandrie il se félicite du rétablissement de la paix à Antioche[1].

1) *Ép. aux Philad.*, X ; *Smyrn.*, XI ; *Polyc.*, VII.

Ces bonnes nouvelles lui sont donc parvenues depuis son départ de Smyrne, soit qu'elles lui aient été apportées par un diacre de Cilicie, nommé Philon, et par un Syrien, Reus (ou Raius) Agathopous, qui ont suivi la même route que lui et qui l'ont rejoint à Alexandrie[1], soit qu'il en ait eu connaissance par quelque autre messager; les grandes voies de communication entre la Syrie et la côte ionienne étaient, en effet, bien assez fréquentées pour qu'un message d'Antioche pût facilement parvenir à Smyrne ou à Alexandrie, et dans l'espèce les messagers avaient le temps nécessaire pour rattraper Ignace, à cause des haltes probablement prolongées qu'il faisait dans certaines localités. Ils ont passé par Philadelphie et par Smyrne, où ils ont été bien reçus par les communautés locales, ce dont Ignace les remercie[2]. Bien loin de voir dans ces détails des indices dénotant l'œuvre d'un faussaire, il faut reconnaître, au contraire, qu'ils sont d'un naturel parfait. Ils sont épars dans les lettres, sans aucune valeur pour la thèse épiscopaliste de l'auteur et sans intérêt pour un autre qu'Ignace. Tout autre que lui ne les aurait introduits dans le texte que par amour de l'art. En fait d'invraisemblance, celle-là est plus forte qu'aucune de celles examinées jusqu'à présent.

La même impression se dégage des mentions fréquentes de personnages absolument inconnus de la tradition postérieure dans toutes les épîtres. Dans quel but un faussaire aurait-il écrit un passage comme celui-ci : « Je vous prie de laisser auprès de moi mon coserviteur[3], Burrhus, votre diacre, selon Dieu, béni en toute chose, pour qu'il fasse honneur à vous et à votre évêque. Crocus, digne de Dieu et de vous, que j'ai reçu comme un modèle de votre charité, m'a procuré une paix complète, comme le Père de Jésus-Christ l'a soutenu (lui-même), avec Onésime et Burrhus et Euplous et Fronton, par lesquels je vous ai vus tous spirituellement (κατὰ ἀγάπην) »[4]. Ces noms étaient

1) *Ép. aux Philad.*, XI : *Smyrn.*, X.

2) Cf. Zahn, *Ign. v. Ant.* p. 263 et suiv.

3) Σύνδουλος. Ignace qualifie ainsi les diacres en plusieurs autres passages *Ép. aux Magn.*, II : *Philad.*, IV ; *Smyrn.*, XII.

4) *Ep. aux Éph.*, II.

dépourvus de toute signification, excepté peut-être celui d'Onésime[1]; ils ne pouvaient accréditer en aucune façon des épîtres que l'on aurait voulu faire passer sous le nom d'Ignace. La même réflexion est suggérée par des passages tels que les chapitres II de l'*Épître aux Magnésiens* et I de l'*Épître aux Balliens*.

On s'est enfin refusé à admettre qu'un évêque d'Antioche, un martyr de la cause chrétienne, ait fait, d'une part, un si bruyant étalage de ses chaînes et que, d'autre part, il affiche une humilité si exagérée qu'elle en devient de l'ostentation. L'exagération, nous l'avons déjà vu, n'est pas exceptionnelle chez Ignace; ses écrits sont une hyperbole perpétuelle. Mais ce défaut est particulièrement excusable lorsqu'il songe à sa captivité ou à sa mort prochaine. Il n'est pas le seul martyr qui ait parlé avec exaltation des peines qu'on lui faisait endurer, et il n'est pas non plus le seul chrétien dont l'humilité se soit exprimée en un langage excessif. Lorsqu'Ignace écrit aux Romains qu'il est confus de passer pour un représentant des chrétiens d'Antioche[2], parce qu'il n'en est pas digne, lui, le dernier d'entre eux, un avorton, il pousse la modestie à l'extrême, mais il peut se réclamer d'un modèle dont personne ne conteste la haute inspiration chrétienne. Si l'on ne veut pas que l'évêque d'Antioche, à la veille du martyre, ait pu écrire de semblables paroles, il faut aussi repousser l'authenticité du célèbre passage de saint Paul : « Après eux tous, Christ m'est aussi apparu à moi comme à l'avorton[3], car je suis le moindre des apôtres, je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu » (*I Cor.*, XV, 8 et 9).

Ainsi, toutes les objections tirées du contenu épisodique des

1) Le nom d'Onésime était connu par l'Épître de Paul à Philémon.

2) Tel est le sens véritable, sinon littéral, qui ressort du contexte. Il y a littéralement : « J'ai honte d'être un des leurs », c'est-à-dire, je suis tout honteux qu'on juge les chrétiens d'Antioche d'après moi.

3) Ignace emploie presque les mêmes termes que saint Paul : οὐδὲ γὰρ ἄξιός εἰμι, ὢν ἔσχατος αὐτῶν καὶ ἔκτρωμα (*Ép. aux Rom.*, IX ; *Éph.* XXI). Paul avait dit : ἔσχατον δὲ πάντων, ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι, ὤφθη κἀμοί.

Épîtres contre leur authenticité, s'évanouissent lorsqu'on les serre de près et que l'on se replace dans le milieu où ces lettres ont été écrites. Les travaux de MM. Zahn et Lightfoot sont particulièrement instructifs à cet égard. *A priori* il était peu probable qu'un auteur, écrivant avant le commencement du IIIe siècle puisqu'il est cité par Origène, eût forgé des conditions de voyage incompatibles avec l'organisation administrative et sociale de son temps. Les recherches qu'il a fallu entreprendre pour justifier jusque dans les moindres détails ce jugement théorique, ont fait ressortir la simplicité et le naturel de l'histoire qui sert de canevas aux Épîtres.

VI

Le troisième ordre d'arguments que la critique a mis en avant pour démontrer l'inauthenticité des Épîtres ignatiennes, mérite un examen plus approfondi. Dans quelques passages, l'auteur s'élève avec force contre les doctrines et les pratiques pernicieuses que certains fauteurs de désordre répandent au sein des communautés asiatiques. D'une part, il condamne ceux qui judaïsent; d'autre part, il combat à plusieurs reprises ceux qui nient l'humanité réelle du Christ et surtout la réalité de la Passion. S'agit-il d'une seule hérésie, à la fois docète et judaïsante, ou de deux hérésies distinctes ? On n'est pas d'accord sur ce point, mais, en tout cas, les adversaires combattus par Ignace frisent déjà le gnosticisme, et voilà justement sur quoi de nombreux critiques se sont appuyés pour affirmer que nos Épîtres ne peuvent pas avoir été écrites au commencement du IIe siècle. A leur avis le gnosticisme ne s'était pas encore développé dès cette époque dans les communautés de l'Asie Mineure et, par conséquent, il n'y avait pas encore lieu de le combattre. Il y a ici deux questions distinctes à examiner : la nature des erreurs combattues par Ignace et la date de l'apparition du gnosticisme en Asie Mineure. Gnosticisme est un mot commode, dont le sens n'est pas toujours suffisamment précisé, et les appréciations dif-

férentes sur sa nature ou son histoire n'ont souvent pas d'autre cause que l'absence d'une détermination exacte de ce que l'on comprend par ce nom.

L'auteur ne nous donne pas de détails sur les fausses doctrines qu'il stigmatise avec une si grande violence. Leurs propagateurs sont des chiens enragés qui mordent insidieusement les fidèles [1]; ils lui paraissent très redoutables; mais, soit ignorance, soit dédain, il ne se donne pas la peine de discuter leurs systèmes. On se demande même s'ils se rattachaient à quelque système déjà constitué ou si leurs enseignements ne procédaient pas plutôt d'une inspiration individuelle encore indisciplinée. Ignace leur fait un procès de tendance, plutôt qu'il ne réfute leurs doctrines,

A Magnésie et à Philadelphie c'étaient les judaïsants qui troublaient les communautés [2]. A Éphèse, à Tralles et à Smyrne, c'étaient des docètes [3]. Il n'y a aucune raison pour chercher à combiner les hérésies judaïques des uns avec le gnosticisme des autres; suivant qu'elles sont adressées à l'une ou l'autre des églises, les Épîtres visent des adversaires différents [4]. A la vérité, pour un chrétien de l'école paulinienne, comme l'auteur de ces Lettres, — le plus paulinien peut-être de tous les Pères apostoliques — les deux genres d'hérésie aboutissaient à la même négation monstrueuse du dogme fondamental du christianisme, tel que l'avait conçu l'apôtre des gentils : la négation du salut par la foi en la mort réelle et la résurrection réelle de Jésus-Christ [5]. Les

1) *Ep. aux Eph.*, VII.

2) *Ep. aux Magn.*, VIII; IX; X; *Philad.*, VI (où il s'agit de judaïsants d'origine païenne); VIII; IX.

3) *Ep. aux Éph.*, suscr.; VII; XVIII; XX; *Trall.*, IX à XI; *Smyrn.*, I à VII.

4) Ce n'est pas l'avis de M. Lightfoot (I. p. 374 et suiv.), ni de M. Zahn (*Ign. v. Ant.*, p. 356 et suiv.). Ces auteurs nous semblent ne pas avoir saisi l'état encore passablement chaotique des partis et des écoles dans les communautés asiatiques. Autant de docteurs, autant de systèmes. M. Ligthfoot établit l'unité de l'hérésie judaïco-gnostique, combattue dans les Epîtres d'Ignace, surtout en montrant que dans les Épîtres aux Colossiens, à Timothée et à Tite il n'y a aussi qu'une seule hérésie visée, à la fois judaïsante et gnostique.

5) De là des passages comme *Ep. aux Magn.*, IX; XI; *Philad.*, VIII et IX, où l'auteur insiste sur la réalité et la valeur du drame de l'Incarnation et de la Pas-

judaïsants, qui faisaient dépendre le salut de pratiques et d'observances légales et qui ne voulaient admettre aucune vérité à moins qu'elle ne fût enseignée par les archives sacrées de l'ancienne alliance, réduisaient à néant la valeur exclusive de la mort et de la résurrection du Christ[1]. A quoi bon la Passion, si l'on pouvait être sauvé autrement que par l'union mystique avec le Christ mourant et ressuscitant ? Saint Paul avait passé sa vie à le répéter sous toutes les formes aux judéo-chrétiens qui voulaient marier le spiritualisme chrétien avec le légalisme juif.

Quant au docétisme, en niant la réalité de l'incarnation du Christ, de sa vie humaine, de sa mort et de sa résurrection effective, il pouvait bien dériver de la prédication paulinienne qui avait si complètement négligé la vie et l'œuvre terrestre du Christ, mais dans l'excès de son idéalisation il dissolvait la thèse paulinienne, puisqu'une mort et une résurrection réduites à de simples apparences n'offraient plus d'attache solide à la sotériologie de l'Apôtre. Le fait prodigieux devant lequel le pharisaïsme de Paul était venu se briser, le scandale de la croix, qui, une fois reconnu réel, était devenu le point de départ de toute son évolution théologique, s'évanouissait dans les spéculations des docètes et, pour un véritable disciple de Paul, il emportait avec lui le christianisme tout entier. Ignace ne se lasse pas de le répéter aux chrétiens d'Asie, où ces fausses doctrines faisaient, paraît-il, des ravages, et, jusque dans les expressions dont il se sert, on reconnaît l'influence de l'apôtre : « Si c'est en apparence seulement que le Christ a souffert, comme le disent certains athées, je veux dire des hommes sans foi qui ne sont eux-mêmes qu'apparence, alors pourquoi suis-je dans les chaînes ? pourquoi prierais-je

sion, non pas contre les docètes, mais contre les judaïsants qui ne savent pas fonder leur salut sur ces réalités.

1) *Ep. aux Philad.*, VIII : « J'entends que certains disent : Ce que je ne trouve pas dans les archives, je ne le crois pas dans l'évangile (ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω). Et quand je leur dis : c'est écrit, ils me répondent : Voilà justement ce qui est en discussion. Pour moi, les archives, c'est Jésus-Christ, les archives intangibles, c'est sa croix et sa mort et sa résurrection et la foi par son intermédiaire. »

de combattre les bêtes? alors c'est en vain que je meurs; je mens au Seigneur[1] ». N'est-ce pas un écho bien net de la première Épître aux Corinthiens ; « Si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est donc vaine et votre foi aussi est vaine. Il se trouve même que nous sommes de faux témoins à l'égard de Dieu, puisque nous avons témoigné contre Dieu qu'il a ressuscité Christ... Si c'est dans des vues humaines que j'ai combattu contre les bêtes à Éphèse, quel avantage m'en revient-il? Si les morts ne ressuscitent pas, mangeons et buvons, car demain nous mourrons[2]. »

La présence de judaïsants dans les communautés de Magnésie et de Philadelphie s'explique aisément au début du IIe siècle. Elle serait moins facilement admissible un demi-siècle plus tard, alors que le schisme de l'Église et de la synagogue est déjà profondément creusé. Le point de vue auquel se place Ignace pour les combattre, par le fait même qu'il offre de si grandes analogies avec celui de l'apôtre Paul[3], nous reporte également vers une haute antiquité. On s'est étonné souvent, et à fort juste titre, de l'éclipse subite du paulinisme après la mort de l'Apôtre et le triomphe de l'universalisme chrétien dont il a été le grand initiateur. La force des choses travaillait à l'émancipation du christianisme, à mesure qu'il se recrutait parmi les païens, sans que l'on eût besoin d'en appeler à Paul, au risque de réveiller de vieilles querelles. Sa théologie non plus ne fut pas abandonnée. L'auteur des Épîtres ignatiennes nous fournit la meilleure preuve que, si chez un grand nombre de ses enfants spirituels elle dégé-

1) *Ép. aux Trall.*, x; cf. *Smyrn.*, IV.

2) *I Cor.*, xv. 14 sqq., 32; même emploi du verbe θηριομαχεῖν. Cf. *Gal.*, II, 21 : « Si la justice s'obtient par la Loi, Christ est donc mort en vain (ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν. Ignace dit : δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω).

3) Les réminiscences de l'enseignement paulinien, tel que nous le connaissons par les épîtres authentiques de l'Apôtre, abondent dans les écrits d'Ignace. Cf. *Ép. aux Eph.*, VIII ; XVI ; XVIII ; XX ; *Magn.*, VIII ; XI ; *Trall.*, II ; IX ; XI ; *Rom.*, III ; IV ; VI ; IX ; *Philad.*, III ; VI ; VIII ; *Smyrn.*, I, VI. Ce sont les Épîtres aux Corinthiens et aux Galates qui fournissent le plus de parallèles. Mais l'essentiel n'est pas les réminiscences littérales, c'est la conception même du christianisme, toute paulinienne.

néra, comme peut-être déjà chez lui-même à la fin de sa vie, en spéculations à tendances gnostiques, chez d'autres elle se maintint dans ses grandes lignes. Pour un écrivain véritablement paulinien, que l'âge post-apostolique nous a laissé, on aurait tort de le récuser.

L'existence d'hérésies docètes pendant le premier quart du IIe siècle dans les églises grecques d'Asie a soulevé, au contraire, de vives objections de la part de tous les historiens, qui, à l'exemple de Baur et de l'École de Tubingue, ne veulent pas admettre de gnosticisme dans les communautés chrétiennes avant le second quart de ce siècle et qui partent de cette thèse pour faire descendre jusqu'à cette époque, tous les documents où ils reconnaissent l'esprit gnostique ou des controverses contre les doctrines du gnosticisme. La conclusion est fausse parce que le point de départ est erroné. Sans doute, les grands systèmes gnostiques de Basilide, de Carpocrate, des Ophites, de Valentin, de Marcion, etc., sont postérieurs à l'an 125 et ne s'épanouissent que vers le milieu du IIe siècle; mais de quel droit enfermerait-on le gnosticisme tout entier dans ces systèmes? Ils en ont été l'expression la plus tranchée au sein du christianisme, mais en aucune façon la seule. Le gnosticisme n'est pas un ensemble de trois ou quatre systèmes congénères; c'est avant tout un état d'esprit, une tendance généralement répandue dans le monde où l'on s'occupe de spéculation religieuse, durant les deux ou trois premiers siècles de notre ère. Historiquement, le gnosticisme surgit dans le monde antique partout où des philosophes religieux s'efforcent d'accommoder les traditions sacrées des vieilles civilisations au rationalisme de la philosophie grecque et aux préoccupations religieuses et morales de leur époque. Au point de vue philosophique, l'esprit gnostique se reconnaît partout où la spéculation, s'exerçant sur les données traditionnelles, mais sans aucune méthode rationnelle, transforme, au mépris de la réalité et de l'histoire, les êtres ou les événements positifs en idées et les conceptions idéelles en êtres et en événements positifs. Le gnosticisme est, à proprement parler, l'invasion de la philosophie grecque par l'esprit, la méthode et les traditions de l'Égypte et

de l'Orient[1]; c'est un syncrétisme philosophique parallèle au syncrétisme religieux populaire qui s'élabore au Ier et au IIe siècle pour atteindre son complet épanouissement au IIIe siècle[2].

La tendance gnostique est antérieure aux systèmes que l'on désigne ordinairement d'une façon exclusive sous le nom de gnostiques. Déjà le syncrétisme judéo-alexandrin, dans son expression philosophique, en est imprégné. Dans les œuvres de Philon il y a déjà la distinction entre le commentaire pour les initiés, les hommes de l'esprit, c'est-à-dire les gnostiques, et le sens vulgaire des textes et des choses pour les hommes matériels[3]. La matière, considérée comme la source du mal, parce que c'est la négation de l'être, est déjà la cause de la dégénérescence des projections divines qui produisent des êtres d'autant moins purs et moins puissants qu'elles sont davantage paralysées par cette matière[4]. La réalité des événements, des êtres ou des pratiques légales de la tradition historique juive est déjà dissoute par une allégorie perpétuelle qui les transforme en autant de symboles pour les lecteurs intelligents du Pentateuque; et, d'autre part, les produits abstraits de l'analyse philosophique, les Logoi, les Puissances, le Logos, etc., sont déjà en voie de transformation pour devenir des êtres réels, concrets, individuels, constituant tout un monde intermédiaire entre l'humanité et le Dieu suprême, inaccessible et inexprimable.

Ces caractères de la pensée judéo-alexandrine, dont les œuvres de Philon ont conservé l'inappréciable témoignage, n'étaient pas exclusivement propres à ce fécond commentateur. Philon est le

1) Voir pour ce qui concerne l'Égypte, l'*Essai sur le Gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne* (*Annales du Musée Guimet*, t. XIV; Paris, Leroux, 1887) de M. Amélineau.

2) Voir mon étude sur *La religion à Rome sous les Sévères* (Paris, Leroux, 1886).

3) M. Massebieau dit fort justement dans son beau mémoire sur *Le classement des œuvres de Philon* (*Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Sciences religieuses*, t. I, p. 10), à propos des lecteurs auxquels s'adresse Philon : « Ce qui lui importe, c'est qu'ils soient en état d'être initiés aux divins mystères... C'est aussi à des initiés que s'adressaient les *Questions et Solutions*.

4) Voir de plus amples explications dans mon étude sur le *Logos d'après Philon d'Alexandrie* (Genève, Schuchardt, 1877), p. 23 et suiv.

porte-voix de son temps et de son milieu plutôt qu'un penseur d'une grande originalité. Dès le Ier siècle le judéo-alexandrinisme a rayonné dans toute la société juive de la dispersion; les mêmes circonstances qui lui ont donné naissance à Alexandrie se reproduisent, avec des variations d'importance secondaire, dans toutes les localités syriennes, asiatiques et même grecques, où le judaïsme a essaimé et y favorisent sa propagation. Apollos est un judéo-alexandrin. Paul a passé la plus grande partie de sa vie dans un milieu tout pénétré du même esprit; de là le peu d'importance qu'il accorde à la vie réelle du Christ. La seule réalité pour lui, c'est le second Adam, l'être ressuscité, le produit de sa spéculation philosophique. L'auteur du quatrième Évangile lui-même, tout originale que soit sa pensée, est nourri de judéo-alexandrinisme. Comment en serait-il autrement? Tout homme, même l'esprit le plus original, pense dans les formes, avec la méthode et selon les conditions du milieu intellectuel et social au sein duquel il vit. Or tous ces premiers écrivains chrétiens ont vécu dans un milieu social dont la philosophie judéo-alexandrine était l'expression scientifique.

Que cette philosophie, avec ses tendances gnostiques déjà nettement marquées, ait préparé la voie aux systèmes proprement gnostiques dans les premières communautés chrétiennes, cela va de soi. Les premières éclosions de doctrines gnostiques au sein des églises grecques d'Asie Mineure, ce foyer d'élection du gnosticisme naissant, ont été inspirées par l'esprit judéo-alexandrin. Plus tard seulement, les spéculations gnostiques ont été alimentées par les traditions sacrées égyptiennes ou syriennes, lorsque le christianisme s'est recruté davantage dans un monde où les doctrines du judaïsme de la dispersion étaient moins dominantes. Au début elles ont été circonscrites plus étroitement sur le terrain du judaïsme ou dans un domaine voisin du judaïsme, aussi bien celles qui lui étaient favorables que celles qui le combattaient. Telles étaient les doctrines que l'on prête à Simon le Magicien et à Cérinthe.

Les systèmes gnostiques ont toujours été ondoyants et divers. L'imagination individuelle y jouait un rôle trop prépondérant

pour qu'ils pussent jamais acquérir une fixité tant soit peu durable. Il est à présumer toutefois que la variété des combinaisons individuelles a été plus grande dans la première période du gnosticisme, avant l'élaboration des systèmes plus solidement construits dont les auteurs ecclésiastiques nous ont conservé la réfutation. Les hérésies combattues dans les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, dans l'Apocalypse, dans les épîtres pastorales, présentent à la fois le caractère de spéculations individuelles et cette apparence chaotique d'un fouillis d'idées encore mal débrouillé.

Ces premières spéculations gnostiques, dans un pareil milieu, devaient nécessairement engendrer le docétisme. Alors même que l'histoire n'en aurait pas conservé le témoignage, on serait autorisé à l'affirmer au nom de la logique inhérente aux évolutions de la pensée, même la moins rigoureuse. Le docétisme a été la première hérésie et la plus dangereuse pour la doctrine chrétienne primitive. Dès la première heure la crucifixion de Jésus avait été pour les Juifs la grande objection à la reconnaissance de sa dignité messianique. L'idée qu'un envoyé de Dieu, son représentant chargé de régénérer le monde, pût mourir d'une mort ignominieuse sur une croix, comme un malfaiteur, bouleversait tous les principes théologiques et toute la morale du judaïsme. Les Juifs n'étaient pas seuls à éprouver cette impression. Les païens, à en juger par les sarcasmes dont ils poursuivent les chrétiens, ne comprenaient pas davantage que l'on pût considérer comme un représentant de Dieu, ni surtout comme un dieu, un être condamné comme malfaiteur par les autorités : pour eux, en effet, le dieu des chrétiens était le Christ. La vie humaine du Christ, au moins dans quelques-uns de ses épisodes humiliants, mais surtout la Passion et la mort sur la croix, demeurèrent pour beaucoup de chrétiens, en ces communautés primitives, la pierre d'achoppement du christianisme, aussi bien pour ceux qui sortaient du paganisme que pour ceux qui avaient passé par la synagogue juive. La tentation était forte d'écarter ce scandale, tout en conservant l'idée, si bien appropriée aux aspirations contemporaines, d'un être divin s'abaissant vers

l'humanité dégénérée et souffrante pour la régénérer et la ramener à ses origines divines. Il suffisait pour cela de réduire à de simples apparences soit la matérialité du corps de Jésus, soit les épisodes de la vie et de la mort du Christ qui paraissaient choquants.

Pour se rendre bien compte du mouvement naturel qui poussait la spéculation dans cette voie, il faut, à tout prix. se dégager des habitudes et des procédés de notre esprit moderne, réaliste et positif, pour se remettre dans les dispositions intellectuelles de la société judéo-alexandrine et chrétienne des deux premiers siècles. Le sens de la réalité historique lui faisait entièrement défaut; l'histoire, pour elle, était une immense allégorie. Les faits matériels n'avaient aucune valeur en eux-mêmes, mais seulement comme symboles des vérités qu'ils représentaient. La matière, d'ailleurs, était considérée comme la source du mal, le non-être; elle était nettement antidivine. Plus on s'émancipait de la réalité des événements ou de la lettre des textes pour s'attacher exclusivement à leur signification idéelle, plus on s'affirmait comme être spirituel, comme penseur et comme adorateur en esprit et en vérité. Le docétisme s'imposait à des intelligences constituées de la sorte. Réduire à de pures apparences toute la partie matérielle de la vie de Jésus, toutes les réalités qui ne cadraient pas avec sa nature divine, c'était accomplir une opération qui leur était habituelle et dont seuls les psychiques, les êtres incapables de saisir la vérité supérieure, pouvaient s'étonner. N'oublions pas, enfin, que la prédication paulinienne, en concentrant tout le christianisme dans la mort et la résurrection, en laissant dans l'ombre les réalités de la vie terrestre et matérielle du Christ, avait singulièrement bien préparé les voies au docétisme.

Ces spéculations docètes s'accommodaient aussi bien de pratiques judaïsantes que de l'opposition au judaïsme. Dans la variété de leurs manifestations individuelles, elles nous apparaissent tantôt sous la forme de l'ascétisme qui condamne la matière et les besoins de la vie matérielle, tantôt accompagnées de pratiques juives, conservées par respect traditionnel comme chez beaucoup

de judéo-alexandrins, mais réduites, elles aussi, à l'état de symboles matériels de vérités supérieures ; tantôt encore elles revêtent un caractère nettement anti-légaliste et même hostile au judaïsme. Les diverses tendances ecclésiastiques de l'époque se combinent indistinctement avec les diverses tendances dogmatiques auxquelles obéissent les esprits.

Les vives attaques de l'auteur des Épîtres ignatiennes contre le docétisme ne militent donc en aucune façon contre leur authenticité. Le docétisme a été la première forme du gnosticisme dans la chrétienté, et le gnosticisme, sinon à l'état de système constitué, du moins comme tendance de l'esprit, bien loin d'avoir débuté vers l'an 125, est presque contemporain de la propagation première du christianisme. Ses premiers foyers ont été la Samarie, la Syrie, et, de là, il s'est rapidement répandu dans ces villes grecques d'Asie Mineure, où la manie grecque de philosopher, les insatiables prétentions des Juifs et des chrétiens à posséder la vérité absolue, et les rêveries orientales introduites par le flot des échanges entre l'Orient et l'Occident, lui avaient préparé un terrain propice. Le mélange de docétisme et de pratiques judaïsantes, combattu par Ignace, correspond bien à cette période primitive de son évolution.

Si les Épîtres ignatiennes appartenaient à un âge moins reculé, à la seconde moitié du IIe siècle par exemple, elles auraient contenu probablement des attaques d'un autre genre contre les erreurs gnostiques. On n'y trouve pas d'allusion aux systèmes gnostiques d'une élaboration plus savante, tels que ceux de Basilide, de Valentin et de Marcion. Un auteur aussi militant et aussi passionné qu'Ignace n'aurait pas manqué de les combattre et d'insister sur les dangers de leurs enseignements, pour exhorter les fidèles à se grouper autour des évêques. L'auteur des interpolations de la recension plus longue n'y a pas failli.

L'Épître aux Magnésiens, il est vrai, contient un passage où le texte reçu permet de voir avec quelque raison une allusion au système de Valentin : Les prophètes eux-mêmes, lisons-nous au chapitre VIII, ont enseigné aux infidèles « qu'il y a un seul Dieu qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son fils, lequel est sa parole

éternelle, ne procédant pas du silence » (ὅτι εἷς Θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀίδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών). Cette déclaration semble viser la succession des syzygies ou couples d'éons dans le système de Valentin. Parmi les Valentiniens, le couple Logos et Zoê était considéré par les uns comme une émanation du couple Bythos et Sigê, tandis que d'autres intercalaient Noùs et Alêtheia[1]. Mais MM. Zahn et Lightfoot ont montré, indépendamment l'un de l'autre, que le texte reçu a subi une interpolation à cet endroit et qu'il faut lire : « Il y a un seul Dieu qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son fils, lequel est sa parole, procédant du silence » (ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών.) Les mots ἀίδιος οὐκ ont dû être ajoutés plus tard pour donner à ce passage la note orthodoxe qui lui manquait[2]. L'ancienne version arménienne ne les a pas et le patriarche monophysite d'Antioche, Sévère, qui cite ce passage et le commente au début du VIe siècle, ne les connaît pas davantage. L'idée que la manifestation de Dieu dans le Logos a été précédée d'une période de silence pendant laquelle Dieu ne se manifestait pas, se retrouve ailleurs dans nos Épîtres et rentre parfaitement dans l'argumentation de l'Épître aux Magnésiens, tandis que l'allusion aux syzygies valentiennes n'aurait aucun rapport avec le contexte. Ignace en veut ici aux partisans des pratiques judaïsantes et insiste sur la révélation de Dieu en Jésus-Christ, par opposition au silence de Dieu avant qu'il ait envoyé son Logos sur terre. Les prophètes seuls, grâce à l'inspiration divine, ont prévu la manifestation future de Dieu et ont vécu en conséquence, mais cette manifestation était encore à l'état de devenir. Le diable lui-même n'en savait rien, suivant le curieux passage de l'Épître aux Éphésiens, dont l'originalité a arraché à M. Renan un certificat

1) Irénée, *Adv. haer.*, I. 2, 5; Hippolyte, *Philosophoumena*, VI, 29.

2) Voir les commentaires dans les éditions de MM. Lightfoot et Zahn qui fournissent toutes les preuves à l'appui. M. Zahn, dans son *Ignatius von Antiochien*, avait encore admis la leçon du texte reçu avant lui. M. Lightfoot s'efforce vainement de sauver l'orthodoxie du Père apostolique. — Nous avons ici un curieux exemple de l'évolution par laquelle passe la conception abstraite qui tend à devenir un être personnifié, comme dans le gnosticisme.

d'authenticité[1] : « La virginité de Marie et son enfantement et de même la mort du Seigneur ont été cachés au prince de ce monde : trois mystères qui ont retenti dans une clameur, mais qui avaient été accomplis dans le silence (τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη) »[2].

Pas plus que les systèmes gnostiques du milieu du IIe siècle, le montanisme n'est visé dans les Épîtres d'Ignace. Il est cependant inadmissible qu'un défenseur fougueux de l'épiscopat, s'il avait écrit à l'époque où le montanisme agita profondément une grande partie des communautés asiatiques, eût passé complètement sous silence les prétentions des prophètes montanistes. Celles-ci visaient directement le pouvoir épiscopal et ne tendaient à rien moins qu'à maintenir contre l'autorité de la tradition, dont les évêques se constituaient les gardiens, celle des inspirés. Bien plus que les judaïsants et les docètes, les prophètes montanistes étaient désignés pour encourir les virulentes dénonciations d'Ignace, s'il avait vécu de leur temps.

Ainsi les critères internes ne sont pas moins favorables à l'authenticité des Épîtres d'Ignace que les témoignages historiques empruntés à d'autres écrits. On a vu ce qui reste des arguments allégués contre elles. Qu'il s'agisse de leur caractère littéraire, des épisodes qu'elles rapportent ou des doctrines qu'elles combattent, chaque fois l'examen impartial des objections formulées par la critique contre leur authenticité en a fait ressortir l'insuffisance. Replacés dans leur temps et dans leur milieu, plusieurs faits, allégués pour les ramener à une époque moins reculée, apparaissent, au contraire, comme des témoignages de leur origine très ancienne.

Après avoir soumis le travail de la critique à un contrôle précis, on garde malgré soi l'impression que toute cette argumentation

1) *Les Évangiles*, p. XXXVIII.

2) Voir *ad loc.* les commentaires de MM. Zahn et Lightfoot. Le sens est : La virginité de Marie, comme condition de l'incarnation, l'incarnation et la mort du Christ sont trois mystères éclatants, c'est-à-dire trois événements dont le sens caché constitue une révélation qui avait échappé même au diable. Accomplie dans le silence, cette révélation a éclaté dans le monde comme un cri. Cf. Zahn. *Ign. v. Ant.*, p. 484 et suiv.

n'a pas été inspirée par autre chose que par la répugnance, très légitime d'ailleurs, à reconnaître comme écrits du premier quart du IIe siècle des lettres où la thèse de l'autorité épiscopale est défendue avec autant d'énergie. Toutes les critiques dont nous avons passé la revue, n'ont pas d'autre but que de servir d'appoint à la seule objection qui soit véritablement capitale : il est impossible que dans les premières années du IIe siècle l'épiscopat ait déjà eu des racines suffisamment profondes dans l'Église, pour que l'on pût lui assigner des fonctions aussi importantes et une autorité aussi absolue que le veut l'auteur des Épîtres ignatiennes.

VII

La contradiction entre le témoignage des Épîtres d'Ignace et celui des autres documents contemporains où il est parlé de l'épiscopat, répugne si fort à l'esprit et, d'autre part, les raisons pour ne pas rejeter entièrement la tradition ecclésiastique relative à Ignace ont une valeur si peu contestable, que deux éminents historiens de notre temps ont cherché à résoudre dans de nouvelles hypothèses les éléments du problème jugés inconciliables. M. Renan, tout en repoussant l'authenticité des six épîtres où l'autorité épiscopale est glorifiée, a conservé l'Épître aux Romains, où il n'est pas question d'épiscopat. Il croit à la réalité du martyre d'Ignace et il ne se refuserait même pas à reconnaître des fragments authentiques dans les autres lettres [1]. M. A. Harnack, au contraire, accepte la paternité des sept Épîtres pour Ignace, mais pour un Ignace écrivant à la fin du règne d'Adrien et il s'est efforcé d'établir, par l'étude critique des premières successions épiscopales d'Antioche, que la date du martyre de l'auteur et, par conséquent, celle des Lettres, peut être retardée d'une trentaine d'années, jusqu'aux environs de l'an 138 [2].

1) *Les Évangiles*, p. XXI et suiv. M. Renan a écrit ces pages après la publication de l'ouvrage de M. Zahn, mais avant celui de M. Lightfoot.

2) *Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus* (Leipzig, Hinrichs, 1878).

L'Épître aux Romains occupe une place à part dans la collection des écrits ignatiens. Elle se distingue des autres par le contenu et par la forme littéraire. « L'Épître aux Romains tout entière, écrit M. Renan (p. xxii), est-elle l'œuvre du saint martyr? On en peut douter ; mais il semble qu'elle renferme un fond original. Là, et là seulement, on reconnaît ce que M. Zahn accorde trop généreusement au reste de la correspondance ignatienne, l'empreinte d'un puissant caractère et d'une forte personnalité. Le style de l'Épître aux Romains est bizarre, énigmatique, tandis que celui du reste de la correspondance est simple et plat. L'Épître aux Romains ne renferme aucun de ces lieux communs ecclésiastiques où se reconnaît l'intention du faussaire. » De plus, elle est, à quelques égards, en contradiction avec les autres épîtres, notamment lorsqu'Ignace écrit aux Romains qu'il les présente aux autres églises comme voulant lui enlever la couronne du martyre. Les autres épîtres ne contiennent rien de pareil. Enfin l'Épître aux Romains n'a pas été conservée de la même façon que celles-ci. Il y a eu d'abord un recueil composé de six lettres seulement; la lettre aux Romains a été rajoutée plus tard dans la collection des lettres interpolées. Le texte publié par Ruinart ne nous est parvenu que dans les Actes du martyre d'Ignace, dits antiochiens ou colbertins. Elle est citée indépendamment des autres et plus tôt, puisque déjà Irénée en reproduit un passage.

L'argumentation de M. Renan peut se ramener aux trois thèses que voici : les six épîtres où l'épiscopat est exalté sont évidemment inauthentiques; l'Épître aux Romains n'est pas du même auteur; elle a un cachet d'authenticité qui manque absolument aux autres. On sait par les pages précédentes que la première de ces trois affirmations ne nous paraît pas du tout évidente. M. Renan place la rédaction des six Épîtres vers l'an 170[1]. Il est donc obligé de récuser le témoignage de l'Épître de Polycarpe. Nous avons vu que les préoccupations doctrinales de notre auteur ne répondent pas à la situation de l'Église à la fin du

1) *Op. cit.*, p. 495.

IIe siècle. Les détails épisodiques de ses Lettres s'expliquent mieux dans l'hypothèse de l'authenticité, et même au point de vue littéraire, le style, la composition avec tous ses défauts, dénotent plutôt la rédaction hâtive d'un transporté que l'œuvre réfléchie d'un faussaire. Toutes ces considérations nous obligent à envisager les différences incontestables qui existent entre l'Épître aux Romains et les autres, d'un point de vue contraire à celui où s'est placé M. Renan. Nous nous demandons si ces différences sont assez fortes, non pas pour que l'auteur de la première puisse être distinct de l'auteur des six autres, mais pour qu'il doive être un autre personnage, de telle sorte que l'authenticité de la Lettre aux Romains entraîne nécessairement l'inauthenticité des six qui lui sont en général accolées.

L'Épître aux Romains a-t-elle fait route à travers l'histoire à part des autres? M. Zahn et M. Renan en sont convaincus[1]; M. Lightfoot ne le pense pas[2]. Il croit qu'elle figura dès l'origine dans le recueil de lettres d'Ignace envoyé par Polycarpe aux Philippiens[3], mais que, d'autre part, elle se répandit isolément aussi comme une sorte de *vade mecum* pour les martyrs et les confesseurs. Ses raisons ne paraissent pas décisives. Il est certain que l'Épître aux Romains n'occupe pas dans la collection des treize lettres, c'est-à-dire dans la recension interpolée vers la fin du IVe siècle, la place qu'elle devrait avoir si elle avait fait partie du recueil de lettres formé à Smyrne par Polycarpe ou par un autre[4]; elle manque dans les manuscrits qui ont conservé le texte primitif des Épîtres. Il est vrai que cette lacune est le résultat d'une omission volontaire ou accidentelle[5], pro-

1) *Ign. v. Ant.*, p. 110 et suiv., 166, 492. — *Les Évangiles*, p. XXVI.

2) I, p. 424 et suiv.

3) *Ép. aux Phil.*, XIII.

4) Cf. éd. Lightfoot, I. p. 110 et suiv. — Dans la version arménienne qui représente probablement le témoin le plus ancien, l'Épître aux Romains est la septième. Elle vient ainsi avant les épîtres apocryphes, ce qui semble indiquer qu'elle faisait déjà partie de la collection primitive, quand les épîtres apocryphes y furent ajoutées. Cela résulte aussi du fait qu'Eusèbe cite l'Épître aux Romains et les autres indistinctement.

5) *Ibid.*, p. 73 et suiv. — Le ms. de Florence (*Laur.* Pl. LVII, C. 7) s'arrêt

venant sans doute de ce que le texte de cette épître figurait déjà dans les Actes du martyre. Mais cela même confirme la transmission séparée. Toutefois, autant le fait lui-même paraît sérieusement attesté, autant les conclusions que l'on veut en tirer nous semblent mal fondées. De ce que l'Épître aux Romains n'ait pris place dans le *Corpus epistolarum* ignatien qu'après les autres, il ne résulte pas qu'elle n'ait pas pu être composée en même temps. Cette conclusion n'a de valeur, en effet, que si l'on part de cet *a priori* : le recueil des Épîtres d'Ignace a été formé par Polycarpe, ou par le pseudo-Polycarpe, et transmis de génération en génération, tel que celui-ci l'avait envoyé aux chrétiens de Philippes. Or, cette assertion manque de preuves à l'appui. Admettons même que les lettres d'Ignace envoyées aux Philippiens sur leur demande, aient formé un *corpus epistolarum* dont la composition n'ait plus varié jusqu'à l'adjonction des lettres interpolées du IVe siècle. Il n'y a pas lieu de s'étonner que l'Épître aux Romains n'y figurât point. Polycarpe écrit aux Philippiens : « Nous vous envoyons les épîtres qu'Ignace nous a envoyées et d'autres, pour autant que nous les avons chez nous. » Il admet implicitement qu'Ignace a encore écrit d'autres lettres dont il ne possède pas le texte. L'Épître aux Romains n'offrait aucun intérêt pour les chrétiens de Smyrne ou des églises asiatiques, puisqu'elle avait pour but de persuader aux Romains qu'ils ne fissent aucune démarche pour obtenir la grâce du martyr. Les chrétiens d'Asie n'y pouvaient rien. Il n'y a donc aucune invraisemblance que cette lettre ait été envoyée directement de Smyrne à Rome sans être communiquée aux Smyrniens. Comme elle traitait d'un sujet et d'un ordre de préoccupations tout à fait étrangers aux autres épîtres, elle a répondu à d'autres besoins et

brusquement à la fin d'une page, au milieu d'un mot du chapitre VII de l'Épître aux Tralliens, qui est ici la sixième, les Épitres aux Smyrniens et à Polycarpe étant les deux premières. Les suivantes sont évidemment perdues. Ce qui le prouve c'est qu'un autre ms., conservé à la Bibliothèque de la Minerva, à Rome (*Casanatensis*, G. V, 14), et copié sur le précédent, s'arrête exactement à la même moitié de mot, non plus à la fin, mais au milieu d'une page, la ligne n'étant pas achevée, alors qu'il y a plusieurs pages blanches à la suite.

n'a été jointe aux autres que plus tard, lorsqu'on a recueilli et groupé les écrits attribués à Ignace, devenu un personnage célèbre.

Si l'Épître aux Romains est seule authentique, on a peine à comprendre que le faussaire de la fin du IIe siècle auquel nous devrions les six autres lettres, ne l'ait ni incorporée à son recueil, ni utilisée dans sa rédaction. M. Renan va jusqu'à soupçonner que celui-ci ne l'aurait pas connue, quoique les citations d'Irénée et du Martyre de Polycarpe attestent combien elle était répandue à l'époque même où il écrivait [1]. Alors, pourquoi aurait-il écrit son dithyrambe en faveur de l'épiscopat sous le nom d'Ignace? Il ne pouvait avoir d'autre raison que de donner plus de prestige à sa thèse en la couvrant de l'autorité d'un martyr ancien et vénéré.

L'indépendance même de l'Épître aux Romains à l'égard des autres me paraît insoutenable. Même si l'on récuse, comme additions postérieures, des passages tels que le chapitre X, où l'auteur dit qu'il écrit d'Éphèse et mentionne ce même Crocus que l'on trouve déjà dans l'Épître aux Éphésiens, ou le chapitre IX où l'auteur demande aux Romains, comme il le fait dans les lettres aux églises d'Asie, une prière d'intercession en faveur de l'Église de Syrie [2], il n'en reste pas moins que l'Épître aux Romains implique le même voyage d'Ignace, d'Antioche à Rome, à travers l'Asie Mineure, qu'elle mentionne une série de lettres adressées par Ignace aux églises; on y retrouve ce même mélange d'humilité hyberbolique et de glorification par le martyre, qui frappe le lecteur des épîtres aux chrétientés asiatiques, et la même appréhension de ne pas être capable d'accomplir jusqu'au bout la haute

1) *Les Évangiles*, p. XXV et XXVIII. — En mentionnant ici le récit du Martyre de Polycarpe comme témoin de l'existence de l'Épître aux Romains vers l'an 160, je reproduis l'argumentation de M. Renan. Je ne crois pas que les expressions semblables ou analogues, relevées dans les deux documents, soient empruntées à l'Épître aux Romains. C'est pour cela que je n'ai pas admis le Martyre de Polycarpe parmi les textes qui attestent l'existence des Épîtres ignatiennes au IIe siècle.

2) *Ép. aux Rom.*, VIII et IX; cf. *Éph.*, XXI; *Magn.*, XIV; *Trall.*, XIII. — Voir aussi *Philad.*, X; *Smyrn.*, XI; *Polyc.*, VII.

destinée à laquelle l'auteur est appelé[1]. Si toutes ces lettres ne sont pas du même rédacteur, l'auteur des unes a certainement connu l'autre.

Mais là ne se bornent pas les analogies. L'auteur de l'Épître aux Romains ne combat pas le docétisme; c'est vrai et cela s'explique aisément, puisqu'il écrit à une église qu'il ne connaît pas encore, dont il ignore les controverses intérieures et où il semble, d'ailleurs, que le gnosticisme docète a pénétré plus tard que dans les communautés asiatiques. Mais sa théologie est la même que dans le groupe des six Épîtres; c'est la même doctrine paulinienne exaltée, le même réalisme dans l'insistance sur la vie humaine et la mort véritable du Christ, la même thèse à défaut des mêmes adversaires[2]. Il y a dans l'Épître aux Romains un souffle et une énergie sombre qui manquent aux autres épîtres: c'est vrai; on avouera que le sujet y prête. Cet entraînement de soi-même au martyre, cet épanchement des préoccupations ardentes qui hantent l'esprit du condamné, portent plus à l'éloquence que le souci du bon ordre dans les communautés ou la réfutation de fausses doctrines. Mais ne trouvons-nous pas dans cette lettre le même style incorrect, embrouillé, la même terminologie, les mêmes anacolouthes, les mêmes métaphores hardies et souvent bizarres, le même penchant à l'hyperbole perpétuelle dans l'expression, la même exagération fatigante des idées et des sentiments qui distinguent les six Épîtres[3]?

1) *Ép. aux Rom.*, II et V; cf. *Éph.*, I; XXI; *Smyrn.*, XI. — *Rom.*, IV. — *Rom.*, I; IV; V; IX; cf. *Éph.*, I; III; VIII; XI; XXI; *Magn.*, I; IX; XIV; *Trall.*, IV; XII; XIII; *Philad.*, V; *Smyrn.*, XI.

2) *Ep. aux Rom.*, III; IV; V; VI; VII; IX : même insistance sur la chair et le sang du Christ, sur la descendance de David. Mêmes expressions pauliniennes, exagérées par antidocétisme : τὸ πάθος τοῦ Θεοῦ μου (ch. VI) et ὁ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός (ch. III). Même doctrine de la γνωμὴ Θεοῦ (ch. VIII; cf. *Éph.*, III; *Smyrn.*, VI; *Polyc.*, VIII), avec le sens de « volonté » ou « commandement » de Dieu, à la fois abstraite en Dieu et concrète en Jésus-Christ. Voir aussi l'opposition, toute conforme à la métaphysique des six Épîtres, de λόγος et φωνὴ (M. Zahn maintient le texte ἠχώ).

3) *Ép. aux Rom.*, Suscription (même abus des adjectifs composés avec ἄξιος); II (ἔσομαι φωνή, métaphore obscure); III (εὑρεθῆναι εἰς δύσιν); IV (σῖτός εἰμι, etc.; comparez l'antithèse de ce chapitre avec *Éph.*, XII; usage du mot χριστιανισμός

La contradiction signalée entre l'Épître aux Romains et les autres n'a aucune importance, à supposer même qu'elle soit réelle. Ici encore nous prenons l'auteur en flagrant délit d'exagération. « J'écris à toutes les églises, lisons-nous, au chapitre IV, et je leur mande à toutes que je meurs de mon plein gré pour la cause de Dieu, si du moins vous ne m'en empêchez pas. » L'expression « toutes les églises » est une hyperbole évidente. Il n'est pas nécessaire de s'y arrêter [1]. Ce qui paraît plus grave, c'est que les six épîtres ne renferment pas de passages correspondants ; on en conclut qu'Ignace n'a pas pu les écrire. Il semble qu'il y ait là une erreur d'interprétation. Les mots ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε « si du moins vous ne m'en empêchez pas » sont une restriction au verbe ἀποθνήσκω et non pas à toute la phrase. Ignace n'entend pas dire aux Romains qu'il a écrit à toutes les églises : « Je mourrai pour Dieu, à moins que les Romains ne m'en empêchent », mais, après leur avoir annoncé qu'il a communiqué aux églises sa mort prochaine, il ajoute « si du moins vous ne m'en empêchez pas ». C'est un argument à l'adresse des chrétiens de Rome pour leur persuader de ne pas chercher à lui épargner le martyre. Que penserait-on de lui si, après avoir écrit de tous côtés qu'il allait mourir pour la sainte cause, il se soustrayait au supplice à la dernière heure ? Or, il est incontestable que dans les autres épîtres Ignace fait allusion à sa mort prochaine, quand il parle de ses chaînes glorieuses et qu'il demande aux églises de le soutenir par leurs prières [2]. Nous cherchons en vain

comme dans les Épîtres aux Magnésiens et aux Philadelphiens) : v (exagération : les soldats assimilés aux léopards ; la lutte avec les bêtes ; construction irrégulière avec ὥσπερ) ; vi (antithèse du martyre assimilé à la vie et de la grâce du condamné assimilée à la mort) ; vii (ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται ; l'eau vive qui parle) ; viii (θελήσατε ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθῆτε ; ellipse et obscurité de la fin) ; xi (ἔκτρωμα). — L'étude très minutieuse que M. Lightfoot a faite de la terminologie des diverses épîtres, prouve que la langue de l'Épître aux Romains offre les plus étroites analogies avec celle des autres épîtres (I. p. 295 à 312).

1) Dans l'*Ép. à Polycarpe*, nous lisons au ch. VIII : « Comme je n'ai pas pu écrire à toutes les églises à cause de mon départ subit de Troas pour Naples... » d'où l'on pourrait conclure qu'Ignace avait réellement l'intention d'écrire à toutes les églises. Il convient de rapprocher ces deux passages ; l'hyperbole est la même.

2) *Ép. aux Éph.*, XI ; XXI ; *Magn.*, I ; XIV ; *Trall.*, IV ; XII ; *Philad.*, V ; *Smyrn.*, IV ; XI ; *Polyc.*, VII.

la contradiction. Bien loin de voir ici un argument contre l'authenticité des six Épîtres, nous y trouvons plutôt un indice favorable à la communauté d'auteur. Si l'on veut bien admettre que le faussaire auquel on attribue les six Épîtres a certainement connu l'Épître aux Romains, comme nous venons de le montrer, on croira difficilement qu'il n'ait pas fait dans son œuvre apocryphe une part plus large à l'annonce du martyre. Il aurait eu là un excellent moyen pour donner à son œuvre une apparence de légitimation.

L'absence des préoccupations ecclésiastiques, dont les six Épîtres sont toutes pénétrées, semble être la plus grave des objections contre l'identité de l'auteur. C'est ici surtout que le jugement du critique sur la relation entre l'Épître aux Romains et les autres est déterminé par l'opinion qu'il s'est faite de la nature et de la valeur de ces dernières. Si les six Épîtres ne sont, à ses yeux, que des écrits de tendance, des plaidoyers destinés à défendre la cause épiscopale en la mettant sous le patronage d'un glorieux martyr, il aura l'impression très nette que l'Épître aux Romains ne peut pas être du même auteur, parce qu'elle est tout à fait étrangère à l'ordre de préoccupations qui hante l'esprit du faussaire et qui, seul, l'a poussé à écrire. Mais si les six Épîtres nous apparaissent, au contraire, comme des écrits de circonstance, inspirés à un chrétien autoritaire et exalté par la situation ecclésiastique des communautés auxquelles il s'adresse, il n'y a plus de motif pour vouloir que tous ses autres écrits soient consacrés au même but. On comprend dès lors sans aucune difficulté que la différence des destinataires ait entraîné une différence complète des sujets traités. En écrivant aux communautés grecques d'Asie, Ignace insiste vivement sur la discipline et l'ordre ecclésiastique ; c'est, sans doute, que ces communautés ont besoin d'être rappelées à l'ordre. En écrivant aux chrétiens de Rome, Ignace leur parle d'une question personnelle qui lui tient fort à cœur. On ne voit pas pourquoi il aurait dû leur adresser en même temps des admonestations disciplinaires. Il ne connaît pas encore cette communauté de Rome, il n'a pas conféré avec ses représentants comme il a fait à Smyrne avec les

délégués des églises d'Asie. D'ailleurs, la période d'agitation gnostique n'est pas encore ouverte à Rome et les profondes divisions qu'elle fera naître, ne se sont pas encore produites. Est-il même bien certain que l'unité épiscopale fût déjà établie à Rome au commencement du IIe siècle? A notre avis c'est extrêmement douteux[1].

Sans aborder d'aussi grosses questions, il suffit de constater que les particularités distinctives de l'Épître aux Romains s'expliquent aisément dans l'hypothèse de l'authenticité des six Épîtres, tandis que les rapports de cette épître avec les autres deviennent inexplicables dans l'hypothèse contraire.

VIII

La solution préconisée par M. Harnack, pour concilier l'authenticité du témoignage d'Ignace avec les conclusions historiques tirées de tous les autres documents du IIe siècle, est très séduisante en théorie, mais elle offre un caractère trop artificiel pour qu'on puisse l'adopter sans autres preuves. Il est vrai que dans les successions épiscopales d'Antioche, telles que les donne la Chronique d'Eusèbe, les dix premiers noms de la liste, jusqu'à Philetus, contemporain de l'évêque de Rome, Calliste, sont en général assignés à une date qui est de quatre ans postérieure à la date de l'évêque de Rome correspondant, tandis que pour les neuf derniers, la date de leur accession au siège d'Antioche précède en général d'une année l'accession de l'évêque de Rome parallèle. M. Harnack en conclut que cette chronologie est arbitraire, qu'Eusèbe, s'en référant peut-être pour la première partie de la liste aux données de Jules Africain, a simplement disposé le noms d'évêques transmis par la tradition, suivant un schématisme inspiré par les successions épiscopales du siège romain, et que, par conséquent, ses indications chronologiques sont dénuées de valeur sur ce point. En outre, Eusèbe ne mentionne que quatre évêques d'Antioche pendant les soixante-dix-

1) Je me réserve de revenir ailleurs sur cette question.

huit ans qui s'écoulent de l'an 107, date de la mort d'Ignace, à l'an 185, date probable de la mort de Théophile. M. Harnack, se fondant sur les analogies des successions épiscopales à Rome et à Alexandrie, estime qu'une période aussi longue comporte plus de quatre carrières épiscopales normales. En prenant une moyenne de douze ans pour chaque épiscopat, soit quarante-huit ans pour les quatre, on est amené à placer l'avènement du premier, Héron, et par conséquent la mort de son prédécesseur, Ignace, aux environs de l'an 138.

Même en admettant l'exactitude de ces observations, il y aurait beaucoup à reprendre aux conclusions qu'en tire M. Harnack. Établir la possibilité d'une combinaison chronologique n'équivaut pas à en démontrer la vérité. Or, il n'y a aucun fait, aucun témoignage positif à l'appui de son hypothèse. Mais il y a plus. Le schématisme découvert par l'ingénieux historien n'est pas aussi régulier qu'il le faudrait, pour que l'on puisse y reconnaître le principe dont Eusèbe s'est inspiré en fixant la chronologie des évêques d'Antioche. La fréquence de l'intervalle de quatre ans entre l'avènement de ces évêques et celui de leurs collègues romains s'explique, d'une façon plus naturelle, semble-t-il, par l'hypothèse que les documents où Eusèbe a puisé ses renseignements, comportaient une chronologie par olympiades et qu'en transposant leurs données chronologiques en années de l'ère d'Abraham, il a régulièrement adopté la même année de chaque olympiade comme terme correspondant, excepté dans les cas où un renseignement d'origine différente lui permettait de déterminer plus exactement à laquelle des quatre années de l'olympiade il devait donner la préférence. Les exceptions au principe s'expliquent mieux ainsi. M. Lightfoot qui a soumis le savant travail de M. Harnack à une critique très minutieuse [1], a fort bien montré tout ce qu'il y a d'arbitraire dans l'application du principe de la durée moyenne d'une charge publique aux données de la chronologie. De ce que la durée moyenne d'un épiscopat à Rome ou à Alexandrie, au IIe siècle, a été de douze ans

1) *Op. cit.*, II, p. 452 et suiv.

environ, il n'est pas permis de conclure qu'il a dû en être de même à Antioche. Eusèbe place la mort de Théophile, évêque d'Antioche, en 177, non en 185 [1]; il signale le martyre d'Ignace à la suite de la dixième année de Trajan, en 107, sans préciser autrement. En distribuant la période de soixante-dix ans, comprise entre ces deux dates, sur quatre évêques successifs, nous obtenons une moyenne de dix-sept ans et demi pour chacun d'eux. Personne ne peut soutenir que ce soit là une durée anormale. D'ailleurs, il serait aussi légitime de conclure à l'omission d'un nom dans la liste des évêques que de supposer que l'avènement de Héron, le premier de ces quatre directeurs de la communauté d'Antioche, a été antidaté de vingt ans, afin de pouvoir conserver à son prédécesseur Ignace la qualité de disciple immédiat des apôtres. La conclusion adoptée par M. Harnack, de préférence à toutes les autres qui ne seraient ni plus ni moins vraisemblables, est trop manifestement inspirée par le désir de ramener le martyre de l'évêque Ignace à une date, où les théories épiscopalistes des Lettres que nous avons de lui soient en désaccord moins flagrant avec les idées de la chrétienté ambiante.

Non seulement elle est dépourvue de preuves, mais encore elle est inconciliable avec la seule donnée tant soit peu ferme que nous rencontrons dans l'ensemble des traditions relatives à Ignace. Si l'on adopte les calculs de M. Harnack, en effet, Ignace aurait subi le martyre sous le règne d'Adrien (117-138) ou même au début du principat d'Antonin le Pieux. Or, s'il est un fait sur lequel toute l'antiquité chrétienne soit d'accord dans l'histoire d'Ignace, c'est que sa condamnation et son supplice eurent lieu sous Trajan. Le seul auteur, à ma connaissance, qui assigne cet événement au règne d'Adrien, est un certain Jean, dit Madabbar,

1) Théophile d'Antioche mourut certainement quelques années plus tard que 177, puisqu'il cite la Chronologie de Chryseros (*Ad Autol.*, III, 27) qui allait jusqu'à la mort de Marc Aurèle. Il écrivait donc encore au commencement du règne de Commode. Cela prouve que les dates données par Eusèbe ne sont pas d'une exactitude absolue, même pour des évêques importants et connus de la fin du IIe siècle. Mais pour apprécier à sa juste valeur le raisonnement de M. Harnack, il faut considérer la date acceptée par Eusèbe et non la date rectifiée.

évêque de Nikiou[1]. Mais cet auteur, dénué de toute espèce de sens critique, confond évidemment Adrien et Trajan, puisqu'il présente Adrien comme successeur de Nerva. A moins de repousser entièrement la tradition relative à Ignace, il faut admettre qu'il mourut martyr sous le règne de Trajan.

L'hypothèse de M. Harnack devait être examinée avec soin, car, dans l'histoire des origines de l'épiscopat, la valeur du témoignage d'Ignace n'est plus la même si ses Épîtres datent de l'an 140 environ, que si elles sont du premier quart du IIe siècle. Mais il nous importe peu au point de vue où nous l'étudions, et qui est, à dire vrai, le seul réellement intéressant pour l'histoire de l'Église, qu'il soit mort en 107 ou en 115 ou en toute autre année de la seconde partie du règne de Trajan. Les longues et minutieuses discussions pour fixer exactement l'année et le jour du martyre ne peuvent pas aboutir, parce qu'elles portent sur un problème dont les données sont incertaines ou contradictoires. Eusèbe lui-même ne semble pas avoir eu de renseignements exacts à ce sujet. Dans sa Chronique il groupe sous l'année 2123 d'Abraham, qui est la dixième année de Trajan, c'est-à-dire au milieu du règne de ce prince, les diverses persécutions contre les chrétiens dont il a connaissance à cette époque, l'exécution de Syméon, fils de Cléopas, évêque de Jérusalem, celle d'Ignace, évêque d'Antioche, et les condamnations prononcées par Pline le Jeune contre les chrétiens « d'une certaine province » (*cujusdam provinciæ*). On voit combien cette notice manque de précision. Néanmoins il est fort probable que la tradition ultérieure, notamment celle des divers Actes du martyre, qui s'accordent sur l'an 9 de Trajan, n'a pas d'autre origine. La version différente conservée par le chronographe du VIe siècle, Jean Malala, qui mentionne le martyre d'Ignace après le tremblement de terre de l'an 115 à Antioche[2], a quelque chose de plus séduisant, parce

1) Cf. Lightfoot, *op. cit.*, II, p. 446. La Chronique de Jean de Nikiou ou Jean Madabbar date de la fin du VIIe siècle. L'original est perdu. Il en existe une traduction éthiopienne, faite d'après l'arabe, dans les mss. de la Bibliothèque nationale et du British Museum.

2) *Chronographia* (éd. de Bonn), XI, p. 275 et 276. Le texte est reproduit

qu'elle fait coïncider les poursuites avec un séjour prolongé de l'empereur Trajan dans la capitale syrienne et qu'elle permet de rattacher la persécution à l'une de ces catastrophes qui allumèrent mainte fois les colères de la foule païenne contre les chrétiens. Mais Jean Malala, tout syrien qu'il soit, et pour bien informé qu'il ait pu être des traditions de son pays, est un historien trop inexact pour que son témoignage, d'ailleurs bien tardif, puisse être admis comme décisif. Il vaut mieux suspendre son jugement que de se prononcer d'après des documents d'une valeur aussi douteuse.

A plus forte raison ne faut-il pas songer à retrouver le jour du martyre. Les diverses traditions grecques et latines sont ici en désaccord formel. Il y a eu enchevêtrement et confusion des dates de la condamnation, de l'exécution et de la translation, légendaire ou réelle, des reliques d'Ignace. Nous renvoyons à la minutieuse discussion de M. Lightfoot les lecteurs désireux de se livrer à une étude approfondie sur cette question [1]. Toute l'érudition déployée à ce propos ne parvient pas à combler les lacunes ou à concilier les contradictions des textes. Pour nous, les Épîtres d'Ignace datent de la seconde moitié du règne de Trajan, c'est-à-dire de la période comprise entre l'an 107 et l'an 118, sans que nous puissions préciser davantage.

(*A suivre*) JEAN RÉVILLE.

par M. Lightfoot (*op. cit.*, I, p. 63). Voir la discussion du témoignage de Jean Malala par M. *L.*, II, p. 436 et suiv. Le savant éditeur met quelque passion à repousser ce témoignage. Si l'on admet, en effet, qu'il est exact, il en résulterait qu'Ignace a subi le martyre à Antioche, non à Rome, et par conséquent les Épîtres seraient inauthentiques, puisqu'elles nous présentent Ignace durant sa transportation à Rome. Telle a été la thèse soutenue par M. Volkmar de Zurich. Il est certain que les arguments en faveur de l'authenticité des Épîtres ont infiniment plus de poids que le témoignage de Jean Malala. Mais il n'y aurait rien d'étrange à ce que cet auteur ait recueilli, dans la masse des traditions qu'il compile sans aucun esprit critique, quelques éléments de vérité conservés dans la tradition locale au milieu de nombreuses légendes.

1) *Op. cit.*, II, 418 et suiv.

LES ORIGINES DU TAOÏSME

Lorsqu'apparaît dans l'histoire un de ces brillants météores qui éclairent d'un jour exceptionnel la marche de l'humanité, on lui fait le plus souvent honneur de la somme totale de lumière dont le monde a été inondé au moment de son apparition. C'est du moins la tendance de l'esprit populaire d'agir de la sorte : pour une découverte, pour une innovation, il lui faut une étiquette; et il est bien rare qu'il n'attribue pas à un seul homme la formule entière d'une idée nouvelle. L'esprit scientifique est moins rapide dans ses conclusions : il estime de son devoir de remonter le cours des âges, d'interroger les siècles et de s'enquérir si un travail bien plutôt collectif qu'individuel n'a pas rendu possible l'éclosion d'une doctrine dont le germe était depuis longtemps semé. C'est de cette manière que la science se préoccupe utilement des questions d'origine. Le résultat de ses recherches est presque toujours de constater qu'une œuvre considérable de pensée n'est jamais accomplie sans le concours de nombreux collaborateurs.

Le philosophe Lao-tse a certainement été un de ces brillants météores, et son apparition semble d'autant plus extraordinaire que, malgré bien des savantes investigations, il n'a guère paru possible, jusqu'à ce jour, de lui reconnaître des devanciers.

Les Chinois, tout au moins ceux qui appartiennent à l'École confucéiste des Lettrés, considèrent ce philosophe comme l'initiateur du taoïsme. A peu près contemporain du bouddha Çâkya-Mouni, on a supposé qu'il avait eu connaissance du premier essor du bouddhisme indien. Ses fonctions d'archiviste de la

Cour fournissaient un argument en faveur de cette hypothèse. Les souverains de la dynastie régnante des Tcheou avaient, en effet, pendant longtemps établi leur résidence dans la province de Chen-si, à l'ouest de la Chine, du côté de l'Inde; et on en concluait à l'existence de relations effectives entre les deux pays. Il devait, en outre, se trouver, dans la bibliothèque royale, quelques récits du fameux voyage de Mouwang dans les contrées énigmatiques de l'Occident lointain[1].

De telles suppositions, malgré leur ingéniosité, sont fort insuffisantes. La distance du Chen-si à l'Himâlaya est bien considérable, surtout si l'on tient compte des faibles moyens de locomotion dont on disposait à cette époque. Rien ne nous autorise à croire que des rapports réguliers aient même été déjà établis entre l'Inde et la province chinoise du Sse-tchouen, qui était bien plus rapprochée du Tibet et des pays Birmans que celle du Chen-si. Quant au voyage de Mou-wang à la montagne mystérieuse de Kouen-lun, il ne nous apparaît jusqu'à présent que comme une légende, sinon comme une entreprise absolument dépourvue de réalité.

Plusieurs anciens missionnaires ont cru trouver à leur tour, dans les récits des tao-sse, prétendus sectateurs de la doctrine de Lao-tse, des réminiscences de la *Bible* [2], et même la preuve que Dieu avait accordé aux habitants du Céleste-Empire une sorte de révélation anticipée[3]. Abel-Rémusat a fait plus : il n'a pas hésité à reconnaître la présence du mot *Jéhovah* dans trois syllabes du *Tao-teh King*[4]. L'opinion des savants missionnaires de Péking, en tête desquels il convient de citer le P. Prémare, partisan de l'origine biblique de certaines traditions taosséistes, a été combattue avec succès par d'autres membres éminents du clergé catholique, notamment par les PP. Régis, Lacharme et Visdelou. Quant à l'identification de trois signes chinois du Livre de la Voie et de la Vertu avec le nom hébreu de Jéhovah,

1) Pauthier, *Chine*, p. 113.
2) *Mémoires concernant les Chinois*, t. I, p. 107.
3) Stanislas Julien, *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, Introd., p. IV.
4) Abel-Rémusat, *Mémoire sur Lao-tseu*, p. 42.

elle a été contestée par Stanislas Julien[1]; et, depuis lors, aucun orientaliste sérieux n'a plus cherché à soutenir de nouveau la vraisemblance d'une pareille supposition[2].

Le fait souvent rapporté que Lao-tse a été le contemporain de Pythagore[3], s'il ouvre le champ à de curieuses hypothèses, ne nous autorise pas davantage à assigner une origine étrangère aux doctrines de l'illustre contemporain de Confucius.

Faut-il maintenant conclure de l'absence d'indices positifs sur les relations supposées entre le pays des Tcheou et le reste du monde, que Lao-tse a créé de toutes pièces, sans y avoir été conduit par aucun travail intellectuel antérieur, les étonnantes théories spéculatives auxquelles on a donné son nom? Ou bien peut-on découvrir, dans les plus anciens livres de la Chine, des précédents qui expliquent la manifestation, au VII[e] siècle avant notre ère, de ce génie tout à la fois profond, bizarre et original? Telle est la question qui se pose avant toute autre, lorsqu'on aborde l'étude du Taoïsme et de ses origines.

Il m'a toujours paru que le *Tao-teh King*, malgré de fâcheuses obscurités et d'apparentes contradictions, reposait sur un ensemble trop complexe d'aperçus philosophiques pour qu'il soit vraisemblable de l'attribuer au labeur d'un seul homme. Le système de Lao-tse témoigne en effet d'une puissance de conception qu'on chercherait en vain dans l'enseignement de Confucius qui vivait cependant à la même époque et dans le même milieu. Les Taoïstes, dans leurs luttes avec les Lettrés, n'ont pas omis de faire valoir cette supériorité de leur maître[4], et les savants du monde occidental ont, pour la plupart, ratifié cette appréciation. L'hypothèse suivant laquelle Lao-tse aurait eu des précurseurs est donc vraisemblable, mais elle a besoin d'être démontrée. Malheureusement les textes qui constituent la littérature précon-

1) *Libr. cit.*, Introd., pp. VI-VIII.

2) Voy. cependant M. J. Edkins, dans la *China Review*, 1884-85, p. 12.

3) On rapporte que Pythagore naquit à Samos vers 608 avant notre ère, ou, suivant d'autres autorités, en 572. La date de sa mort est également incertaine: on la fixe tantôt à l'an 509, tantôt à l'an 472.

4) Chantepie, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, t. I, p. 251.

fucéiste sont fort rares et bien des doutes subsistent encore au sujet des interpolations qui ont pu être introduites dans ceux dont l'authenticité est généralement reconnue. Les progrès des études sinologiques commencent à peine à projeter de faibles lueurs sur ce problème en apparence inextricable de critique philosophique et religieuse. C'est seulement par l'étude de l'état de la civilisation chinoise dans la haute antiquité et par la lecture de quelques philosophes taoïstes antérieurs à notre ère, dont il n'existe pas encore de traduction européenne, qu'il sera possible d'entrevoir comment ont pu se produire en Chine, les conceptions en apparence si primesautières du fondateur de la grande école du Tao.

La Chine antérieure au VIIe siècle avant notre ère ne nous est connue jusqu'à présent que par les ouvrages de Confucius, ou du moins par les livres antiques dont il ne nous a transmis le texte qu'après lui avoir fait subir de regrettables mutilations. Le célèbre moraliste de Lou, on le sait, n'hésita pas à supprimer dans ces livres ce qui lui semblait de nature à corrompre l'esprit public et, sans doute aussi, ce qui s'accordait mal avec les principes qu'il avait à cœur de répandre parmi ses compatriotes. On rapporte, par exemple que, sur plus de trois mille pièces de vers recueillies dans ses voyages et surtout dans les archives royales des Tcheou, Confucius n'en conserva qu'un dixième[1]. Des doutes ont été soulevés, il est vrai, par un savant sinologue anglais, sur l'exactitude de cette déclaration énoncée en termes formels par le grand historiographe Sse-ma Tsièn, dans ses « Mémoires » que l'on considère avec raison comme une des sources les plus sûres de l'histoire ancienne de la Chine. Le même sinologue repousse également le témoignage du célèbre analyste Ngeou Yang-sieou qui, à son tour, n'a pas hésité à écrire que le travail d'expurgation de Confucius n'avait pas seulement porté sur des suppressions de stances de vers, mais qu'il avait même consisté dans des changements de mots ou de caractères.

Des déclarations empruntées à de pareilles sources ne sont pas

1) Sse-ma Tsièn, *Sse-ki*, liv. XLVII, p. 21.

de celles qu'on ébranle aisément ; et l'affirmation de l'illustre écrivain, qualifié par les sinologues du titre « d'Hérodote de la Chine», pèsera toujours d'un grand poids sur le verdict de l'érudition, au sujet des origines et du mode de composition du *Chi King*[1].

L'ouvrage qu'on appelle communément en Europe le « Livre sacré des Annales » ou la « Bible des Chinois », n'a pas été plus heureux. Le P. Amiot a fort bien remarqué qu'en le publiant on avait eu bien moins l'intention de transmettre à la postérité un livre d'histoire qu'un recueil de maximes réunies dans un intérêt gouvernemental. Les documents qui ont servi à le composer n'avaient évidemment pas ce caractère ; mais on a transformé de parti pris ce qui était primitivement un corps d'annales en un véritable traité d'économie politique. Pour parvenir à ce résultat, Confucius dut réduire de moitié le texte du *Chou King* qui se composait de cent chapitres, afin de n'y comprendre que les choses qui pouvaient servir aux intérêts de sa propagande[2].

Les livres publiés par l'École dite des Lettrés, étant à peu près les seuls qui soient parvenus jusqu'à nous dans des conditions satisfaisantes d'authenticité[3], on comprend combien il est difficile de connaître l'état intellectuel de la Chine primitive, dont ils ne nous font envisager qu'une seule face. Cependant tout espoir de projeter la lumière sur l'évolution philosophique et religieuse de la haute antiquité chinoise n'est pas absolument perdu ; et bien que Confucius se soit attaché à faire disparaître jusqu'à la moindre allusion au Taoïsme, la lecture même de ses propres ouvrages nous révèle des traces de croyances bien différentes de

1) Voy. M. J. Legge, dans ses *Chinese Classics*, t. IV, part. I, p. 2; cf. *Mémoires concernant les Chinois*, par les missionnaires de Péking, t. VIII, p. 193.

1) Le P. Amiot, dans les *Mémoires concernant les Chinois*, t. II, pp. 62 et 6 5 — La version tartare du *Chou-king* faite par l'empereur Kien-loung est intitulée *Dasan-i bitkhé*, c'est-à-dire « le Livre du *Gouvernement* ».

3) Les Chinois possèdent un assez grand nombre d'ouvrages qui sont donnés comme des productions littéraires et philosophiques des temps antérieurs à Confucius; mais la plupart d'entre eux sont des écrits apocryphes qui n'ont parfois de véritablement ancien que le titre, de sorte qu'il est bien difficile de reconnaître ceux où ont pu se conserver des échos de traditions populaires anciennes et d'ailleurs perdues.

celles qu'on peut rattacher à l'ensemble de la doctrine préconisée par les *King*. Ce sont ces croyances qui, de plus en plus discréditées dans les classes supérieures de la nation, avaient sans doute provoqué la réaction dont le *Tao-teh King* nous donne un si remarquable exemple.

Bien que nous manquions encore de preuves suffisantes pour l'établir d'une manière définitive, il y a lieu de croire qu'il existait en Chine, avant le siècle de Lao-tse, une véritable littérature taoïste. Les écrits des successeurs immédiats de ce philosophe, ceux de Lieh Yu-keou et de Tchouang-tcheou en particulier, renferment des citations d'anciens auteurs qui professaient évidemment des opinions subversives aux yeux des partisans de la doctrine de Confucius. Les passages cités de ces auteurs sont peut-être par fois apocryphes ; mais il est probable qu'ils renferment des idées très répandues chez les Chinois des premières dynasties [1]. Tandis que les Confucéistes venaient soutenir les avantages du principe autoritaire, de la hiérarchisation de la société, de la réglementation rigoureuse de la famille, des mœurs, et tout particulièrement du cérémonial et de la politesse, la réaction taoïste leur opposait l'esprit de réforme avec une tendance assez marquée vers le scepticisme [2]. Les écrits des continuateurs de Lao-tse sont émaillés de fines ironies, de critiques mordantes qui démontrent leur caractère indépendant et parfois même un peu révolutionnaire. Tandis que Confucius et ses disciples pouvaient exprimer librement leur pensée, on sent que les successeurs de Lao-tse étaient guindés pour énoncer la leur. Les anciens taoïstes n'ont évidemment pu vivre, en présence de leurs puissants rivaux, que parce qu'ils comptaient de nombreux appuis dans le peuple.

C'est donc par la critique de certains passage des *King* et par

1) On rapporte qu'il existait encore en Chine, dans le siècle qui suivit celui de Confucius, des livres de la haute antiquité où était enseignée la doctrine du *Ta Tao* ou de la « Grande Voie ». Le philosophe taoïste Tchouang-tse prétend les avoir vus. (*Mémoires concernant les Chinois*, t. IX, p. 290.)

2) Voyez, à ce sujet, les vues ingénieuses de M. Ernst Faber, dans la *China Review* de 1884-85, p. 233, 239 et *pass.*

l'examen d'un petit nombre de fragments d'anciens écrit taoïstes mentionnés par les successeurs immédiats de Lao-tse, qu'on pourra se former d'abord une idée de la religion populaire des premiers Chinois, et subsidiairement du mouvement de protestantisme religieux qui devait préparer l'éclosion de la philosophie du *Tao-teh King*.

Malgré les efforts de Confucius pour effacer les vestiges de la vieille religion chinoise, et plus encore ceux de la réaction taoïste, il est facile de reconnaître d'une part que les cinq *King* proprement dits n'appartiennent pas à un seul et même courant d'idées, et de l'autre qu'il a été impossible à leur compilateur de cacher une foule de particularités qui trahissent l'existence, chez les Chinois primitifs, d'un vaste polythéisme [1].

Un des cinq *King*, tout au moins, le *Yih King* ou « Livre des Transformations », en dépit des incertitudes qui subsistent sur sa provenance, sa nature et son contenu, semble appartenir à un système moral et religieux très distinct de celui de Confucius. On rapporte que ce livre échappa au décret incendiaire rendu par l'empereur Chi Hoang-ti, sur la proposition de son ministre Li-sse, parce qu'il servait à l'enseignement de la magie, fort en honneur à cette époque. Il est probable aussi qu'il a été sauvegardé de la destruction, par ce fait qu'il se rattachait, dans une certaine mesure, à la doctrine taoïste devenue celle de l'État, sous la courte mais mémorable dynastie des Tsin [2].

Le *Yih-King* est obscur, — je pourrais presque dire inintelligible, — pour les Chinois aussi bien que pour les Européens. La

1) M. Edkins a remarqué qu'un certain nombre d'idées considérées comme taoïstes se rencontraient également dans l'œuvre de Confucius (*China Review*, 1884-85, p. 11). La plupart de ces idées me semblent appartenir au travail intellectuel primitif qui devait produire par la suite la doctrine renfermée dans le *Tao-teh King*; et si on les rencontre dans les ouvrages publiés par Confucius, c'est parce qu'il était à peu près impossible à ce célèbre moraliste de ne pas y laisser transpirer quelques-unes des notions philosophiques et religieuses qui étaient celles d'une grande partie du peuple chinois à l'époque de ses prédications.

2) Plusieurs commentaires du *Yih King* ont été classés parmi les livres taoïstes dans le Catalogue de la Bibliothèque impériale de Péking. (Voy. *Sse-kou tsiouen-chou kien-ming mouh-loh*, liv. XIV, p. 64-65.)

signification primitive de ses trigrammes, où l'on veut découvrir des préceptes de philosophie morale et pratique, a été plusieurs fois perdue, et la manière dont les plus anciens commentateurs les ont expliqués, laisse du doute dans l'esprit des savants indigènes comme dans celui des orientalistes. Le peu que nous pouvons comprendre de ce livre bizarre et énigmatique suffit sans doute pour lui assigner une origine différente de celle des autres *King*, mais ne nous en dit point assez pour établir qu'il renferme des affinités certaines avec les théories fondamentales du Taoïsme, ou du moins du Taoïsme tel qu'il nous apparaît avec le livre de Lao-tse.

Ce que nous savons de l'ancienne religion polythéiste de la Chine est, d'autre part, trop rudimentaire pour que nous puissions y trouver la preuve de l'hypothèse relative à des précurseurs de Lao-tse. Il semble toutefois que l'étude de cette religion, en nous faisant connaître l'état intellectuel des premiers Chinois, nous prépare avantageusement à envisager sous son véritable jour le sujet qui nous occupe. Et nous pouvons, je crois, espérer des résultats de cette étude, à la condition de parvenir à dégager le polythéisme originaire de la Chine des superfétations modernes qui sont l'œuvre des taossé. Un tel travail d'élagation est des plus délicats, je le reconnais. Il semble que les prétendus sectateurs de la philosophie de Lao-tse ont tout fait pour en altérer le caractère original et pour introduire dans leurs habitudes religieuses une multiplicité de pratiques et d'objets d'adoration à la fois sans logique, sans mesure et sans connexité réelle avec le véritable Taoïsme [1].

Le mythe de *Pan-kou*, par exemple, qu'un savant orientaliste a cru pouvoir identifier avec celui du *Manou* indien [2], a été mis au lieu et place du *Tao* sous les Han orientaux, c'est-à-dire de 56 à 220 ans après notre ère. Il n'en est question ni dans les « Mémoires » de Sse-ma Tsièn, ni dans les autres historiens officiels. On ne saurait donc le considérer — du moins dans la forme sous laquelle

1) Wylie, *Notes on Chinese Literature*, p. 173.
2) Pauthier, *Chine*, p. 22.

les auteurs indigènes nous le représentent — comme une tradition authentique de la Chine primitive. Il n'est cependant pas impossible que ce mythe ait été emprunté à des sources anciennes. Un auteur de la dynastie des Soung, nommé Lo-pi, en parle au début de son ouvrage intitulé *Lou-chi*[1]; mais cet ouvrage, malgré une certaine célébrité dont il jouit en Chine, n'a de valeur historique que dans de très rares endroits, et il convient de le considérer comme un écho des légendes malsaines recueillies longtemps après la mort de Lao-tse par les écrivains taosséistes. Dans le passage en question, Lo-pi présente d'abord un récit de la création conçu d'après un système cosmogonique dont on rencontre des traces le *Yih-king*, et qui pourrait bien appartenir à la période évolutive durant laquelle les Chinois ont essayé de donner un corps à leurs premières conceptions religieuses. Ce système, où l'on voit combinées les transformations successives du *Taï-yih* ou Grande Unité initiatrice et originelle avec le dualisme du *Yin* et du *Yang*, ou principes femelle et mâle, se retrouve exposé tout au long dans le livre du philosophe Lieh-tse. Des métamorphoses de la Grande Unité dérive la Substance universelle, en partie subtile, en partie pesante. La partie subtile, par sa pureté et sa légèreté, s'élève et forme le Ciel; la partie lourde, par son impureté et sa pesanteur, tombe et forme la Terre; de leur essence, produite dans des conditions harmonieuses, naît l'homme, qui complète ainsi la *San-tsaï* ou Série Trinitaire des éléments constitutifs de la création[2].

Si l'on peut trouver dans le mythe de Pan-kou quelques linéaments qui le rattachent à la religion des anciens Chinois, il appartient évidemment à un courant d'idées tout autre que celui dont le *Chang-ti* est la plus haute expression divinisée. On sait que, dans ces mots Chang-ti, qui signifient « Suprême souverain », plusieurs sinologues ont vu la personnification du monothéisme de la Chine primitive ; mais il reste à cet égard bien des incertitudes

1) Lo-pi désigne *Pan-kou* sous le nom de *Hoên-tun chi* « l'Être chaotique (*Lou-chi*, liv. I).

2) Lo-pi, *Lou-chi*, sect. Sien-ki, liv. I; Lieh-tse, *Tchoung-yu tchin King*, liv. I, p. 3 et suiv.

que les longues et savantes disputes des orientalistes ne sont pas parvenues à faire disparaître. La voix autorisée d'un éminent missionnaire américain rend légitimes toutes les hésitations et toutes les réserves : « Il y a de fortes raisons, dit Wells-Williams, pour croire que les premiers souverains chinois adoraient les esprits de leurs ancêtres déifiés sous le nom de *Chang-ti*, et qu'ils leur adressaient des prières pour être secondés. Un *chang-ti* était suffisant comme gardien de l'Empire et se perpétuait de dynastie en dynastie, quelle que fût la famille qui occupât le trône. Des pouvoirs sans limite lui étaient assignés, tandis que le souverain régnant voulait réunir dans ses dévotions et ses sacrifices tous ses prédécesseurs dont il désirait le concours. L'idée comprend, en conséquence, beaucoup de monarques qui avaient reçu l'apothéose; et, en leur qualité de gardiens du trône qu'ils avaient occupé pendant un temps, tous ces monarques étaient et sont encore invoqués pour leur appui spirituel par leur héritier jusqu'à ce jour.

« Pour bien saisir le sens de beaucoup de passages du *Chi King* et du *Chou King*, ajoute le savant sinologue américain, il est nécessaire de les lire en donnant une telle explication au mot *Chang-ti*, et aucune autre ne s'y prêterait aussi bien. Il est hors de doute que l'idée radicale du mot *ti* entraîne celle d'un souverain du plus haut rang; mais il n'en faut pas tirer cette conclusion que *Chang-ti* est l'équivalent de « Dieu », et l'on ne saurait traduire par ce terme le « Jéhovah » de la *Bible*, sans s'exposer aux plus sérieuses erreurs [1]. »

S'il reste des doutes, à bien des égards justifiés, sur le monothéisme de la Chine antique, il n'en est pas de même au sujet du polythéisme dont l'existence est établie par plusieurs anciens monuments littéraires de la dynastie des Tcheou, et peut-être même par des écrits qui remontent à des temps encore plus reculés. Ce polythéisme s'est traduit par des déifications en nombre illimité, à partir de l'époque de la dégénérescence du Taoïsme sous l'em-

1) Notice insérée par Wells-Williams, dans son *Syllabic Dictionary of the Chinese language*, au mot *ti*. Cf. Eitel, dans la *China Review*, 1878-1879, p. 390.

pereur Chi Hoang-ti, et probablement un siècle à un siècle et demi avant l'élévation au trône de ce puissant fondateur de la monarchie autocratique en Chine.

Le culte des ancêtres rentre particulièrement dans le cadre de la doctrine confucéiste. Il n'en est pas ainsi du culte des génies, des montagnes, des rivières, des arbres, des plantes, auquel il est fait allusion dans le *Chi King* et dans plusieurs autres livres anciens. Ces génies appartiennent évidemment à la période primitive d'évolution du peuple aux Cheveux-Noirs. La foi dans l'existence d'êtres occultes et surnaturels, doués du pouvoir de punir ou de récompenser les hommes, et même de rompre à leur gré l'ordre établi dans la nature, a été la foi originelle des nations naissantes sous toutes les latitudes.

Les *Chin* ou Génies — qu'il ne faut pas confondre avec les *Sièn* ou Immortels, — sont mentionnés dans les *King*; mais on sent qu'il n'y ont conservé une place, d'ailleurs assez modeste, que parce qu'il était impossible de ne tenir aucun compte d'une croyance profondément enracinée dans l'esprit du peuple. Confucius a fait des efforts évidents, et qui ont réussi dans une certaine mesure, pour leur retirer le caractère qu'ils avaient dans la vieille mythologie de ses compatriotes. Le « Génie » de l'École des Lettrés n'est plus la déification d'une force de la nature, comme dans les *Vêdas*: c'est la vague qualification de l'état surnaturel des êtres qui ont acquis une somme de vertu supérieure à celle du commun des humains; souvent même, ce n'est rien autre chose que la dénomination des ancêtres appelés aux honneurs de l'apothéose.

Dans le *Yih King* seul, l'idée de génie est manifestement rattachée au Dualisme qui caractérise une des phases originelles de la religion des anciens Chinois. On y lit en effet: « Ce qui est inscrutable dans le principe femelle et dans le principe mâle se nomme *Chin*.» Dans le *Kia-yu*, les Génies sont déja anthropomorphisés; on les définit « des êtres qui ne mangent pas et qui ne meurent pas. » Suivant un autre ouvrage, « dans les montagnes, les forêts, les rivières, les laes, les tertres, les collines, ceux qui peuvent produire les nuages ou provoquer le vent et la pluie, tout ce qui

paraît extraordinaire est généralement appelé *Chin* »[1]. Lieh-tse dit à son tour : « Sur les montagnes il y a des *Chin* : ils se nourrissent du vent et s'abreuvent de la rosée ; ils ne mangent point les cinq espèces de grains. Leur cœur est semblable à la source d'un abîme ; leur forme est celle d'une vierge ; ils n'ont point d'attachement, ils n'ont point d'amour[2]. » Parmi les anciens ouvrages chinois qui, en dehors des *King* de l'école de Confucius, nous ont conservé le souvenir du culte des Génies, l'un des plus importants est peut-être le *Chan-haï King*[3]. Cet ouvrage, qui est sans doute la plus vieille géographie du monde, ne renferme pas seulement le nom des génies spéciaux aux différentes montagnes de la Chine, mais on y trouve de curieuses indications sur les cérémonies pratiquées en l'honneur de chacun d'entre eux. Ces cérémonies comprenaient le plus souvent, — mais non point toujours, — des sacrifices d'animaux et des offrandes de riz et de vin. On les accomplissait sur des tertres artificiels environnés d'une plate-forme, qu'on nivelait avec soin. Des objets en jade, des tablettes votives de différentes formes, ou bien des sceptres fabriqués avec une pierre précieuse, comptaient au nombre des offrandes ; et c'est sans doute dans l'intention de les faire parvenir aux Génies qu'on les enterrait à la fin du service sacré. On trouve, dans le même livre, des traces de danses religieuses pratiquées avec le concours d'armes et de divers instruments de musique.

La forme attribuée aux génies des montagnes et des eaux était presque toujours fantastique. Ces sortes de divinités tenaient à la fois de l'homme et des animaux. Leur demeure favorite était dans les gorges inaccessibles des montagnes ou dans le gouffre des rivières. Lorsqu'ils paraissaient aux regards des humains, le vent soufflait avec fureur, la pluie tombait à torrents ; autour d'eux apparaissaient des lueurs extraordinaires.

1) *Youen-kien loui-han*, t. CCCXX, p. 1.
2) *Tchoung-hiu tchin King*, édit. jap., liv. II, p. 3.
3) J'ai fait paraître la traduction de la première partie de cette antique géographie chinoise dans les *Mémoires du Comité Sinico-Japonais* (t. IV à IX) ; l'impression de la seconde et dernière partie commencera cette année.

Le *Chan-haï King* nous apporte un autre genre de fait très intéressant pour l'étude des origines religieuses et politiques des Chinois. On y trouve le polythéisme primitif associé aux annales de leurs premiers empereurs. La légende des filles de Yao, par exemple, données toutes les deux en mariage par ce prince à son successeur Chun et transformées plus tard en génies tutélaires de la rivière Siang, se rencontre dans la vieille géographie. Ce ne sont donc pas les seuls taossé qu'il faut rendre responsables, comme on le fait d'ordinaire, de toutes ces aberrations religieuses qui placent si bas le culte primitif de la Chine et rendaient inévitable l'éclosion d'un système cosmogonique fondé, sinon sur la connaissance des choses de la nature, du moins sur un remarquable travail de raisonnement pur ou à-priorique, tel que nous en présente l'œuvre du philosophe Lao-tse.

Dans les conditions actuelles des études sinologiques, le polythéisme de la Chine auté-confucéiste ne paraît pas être sorti de l'état le plus grossier et le plus rudimentaire. On n'aperçoit pas l'idée de synthèse qui a pu provoquer sa formation, si tant est qu'une idée générale ait jamais présidé à ses premiers développements. Tel qu'il nous apparaît aujourdhui, il n'indique rien de plus que le balbutiement d'un peuple encore embarrassé dans les langes de son berceau. Rien, en effet, ne nous autorise jusqu'à présent à attribuer une plus haute valeur intellectuelle à la forme religieuse que nous rencontrons aux âges primordiaux de la race Jaune. Aucune des conceptions philosophiques qui se produisent dans le *Tao-teh King* d'une façon aussi puissante — on pourrait dire aussi audacieuse — ne se révèle, même à l'état embryonnaire, dans l'histoire de l'antiquité chinoise. On n'y trouve pas la moindre idée de la métempsychose, à côté des créations purement fantaisistes du polythéisme primitif. En revanche, il y est souvent question de métamorphoses dont la conception exige moins d'efforts d'intelligence que celle de la renaissance ou de la transmigration des âmes. Les livres indigènes renferment de nombreux récits de ces métamorphoses qui sont racontées de la façon la plus naïve, sans que leurs auteurs éprouvent le besoin d'en signaler la nature enfantine et imagi-

naire. La plupart de ces récits revêtent en outre une forme bizarre et à peine dégrossie qui exclut toute sentimentalité et toute poésie. Le progrès de la civilisation devait nécessairement les faire tomber en discrédit et provoquer une réaction. Cette réaction se traduisit sans doute bien plus par les théories du Taoïsme que par l'enseignement purement moral et au fond très conservateur de Confucius. Il nous est toutefois bien difficile d'en apprécier le caractère et la portée, car les ouvrages qui auraient dû nous instruire à son égard sont en général perdus; et ce n'est guère que dans les œuvres des philosophes postérieurs de deux à trois siècles à Lao-tse que nous pouvons en découvrir quelques indices. Malgré leur insuffisance, malgré les doutes qu'ils provoquent, ce sont évidemment ces indices qu'il convient d'examiner pour éclaircir tant soit peu le problème des origines à jamais obscures de la conception taoïste.

Un ouvrage intitulé *Yin-fou King*, de beaucoup antérieur à celui de Lao-tse et renfermant un premier aperçu des idées de ce philosophe, passe pour avoir été composé par l'empereur Hoang-ti, dont les historiens chinois placent l'avènement à la fin du XXVIIe siècle avant notre ère. Cet ouvrage, — si tant est qu'il ait jamais réellement existé, — a été perdu, et celui que l'on possède aujourd'hui sous le même titre est considéré comme apocryphe. La composition de celui-ci remonte cependant à une époque au moins aussi ancienne que le XIIe siècle et pourrait bien être une production de Li-tsiouèn, auteur du VIIIe siècle, auquel on doit en outre un traité sur l'art militaire. Ce Li-tsiouèn avait-il eu à sa disposition des documents sur le Taoïsme plus anciens que le *Tao-teh King*? On l'ignore. Son livre est néanmoins considéré comme une œuvre de mérite, et le savant exégète Tchou-hi n'hésite pas à lui accorder une place parmi les monuments de la littérature nationale de la Chine [1]. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas avec un ouvrage aussi suspect qu'il est possible de rien établir au sujet du Taoïsme primitif; et le *Yin-fou King* ne

1) Wylie, *Notes on Chinese Literature*, p. 173; cf. *Sse-kou tsiouèn-chou kièn ming mouh-loh*, liv. XIV, p. 57.

cessera sans doute point d'être relégué au rang des livres apocryphes ou légendaires.

Il est cependant certain que bien longtemps avant la renaissance des lettres sous la dynastie des Han, la tradition considérait Hoang-ti comme un précurseur des idées taoïstes. Le philosophe Lieh Yu-keou, qui florissait au commencement du IV[e] siècle avant notre ère et que l'on désigne comme le successeur immédiat de Lao-tse, a consacré à ce prince un chapitre spécial de son ouvrage, dans lequel il est fait allusion à ses théories morales et politiques. Le livre de Lieh Yu-keou, comme je l'ai dit, est assez généralement considéré comme authentique; mais il est probable qu'il ne l'est qu'en partie. Les passages relatifs à Hoang-ti seraient-ils apocryphes? Je suis tenté de le croire, bien qu'il me manque des éléments de contrôle indispensables pour me prononcer en connaissance de cause. Rien n'autorise à dire que Lieh-tse ait connu l'œuvre attribuée au fondateur de la monarchie chinoise, et encore moins qu'il en ait donné des extraits; mais il n'est pas invraisemblable qu'il ait eu à sa disposition des documents déjà fort anciens à son époque et auxquels la voix populaire attribuait alors une royale origine. A moins que Lieh-tse, qui était un esprit fantaisiste à son heure, ait inventé de toutes pièces les opinions qu'il prête à Hoang-ti, dans l'unique espoir d'obtenir pour ses doctrines l'appui d'une personnalité considérable et très vénérée chez ses compatriotes.

On trouve notamment dans le *Tchoung-yu tchin King*, dont on ne possède pas encore de traduction, le récit d'un voyage fait en en rêve par l'empereur Hoang-ti, où il est bien difficile de ne pas reconnaître des analogies avec le système gouvernemental préconisé par le philosophe Lao-tse. Ces idées auraient été aussi celles du saint empereur Yao, que Confucius nous représente comme pénétré de principes tout à fait différents. C'est du moins ce que raconte un autre philosophe de la même époque, Tchouang-tcheou ou Tchouang-tse, qui, lui aussi, fait mention d'un pays imaginaire auquel il donne le nom de *Kien-teh koueh* « le Royaume où l'on édifie la Vertu »[1].

1) *Nan-hoa king*, chap. *Chan-mouh* (édit. jap., t. VI, p. 45).

On ne lira peut-être pas sans intérêt le récit du voyage de Hoang-ti au pays de *Hoa-siu*, où perce l'ironie si caractéristique et souvent si paradoxale qui se rencontre à chaque instant dans l'œuvre de Lieh Yu-keou.

Suivant le commentaire exégétique de l'édition dite *Keou-i*, l'idée que renferme le voyage à Hoa-siu est la même qu'on rencontre dans le *Chan-mouh pien* de Tchouang-tse. Le système suivant lequel Hoang-ti gouverna l'empire changea du tout au tout pendant son règne : il débuta par le sentiment et finit par le non-sentiment ; il commença par l'action et termina par le non-agir [1].

Bien que, dans la pensée chinoise, le saint homme ne rêve point, Hoang-ti eut un songe, durant lequel il voyagea dans le royaume de *Hoa-siu* [2]. C'est un pays situé à une distance tellement considérable qu'on n'y parvient ni en barque, ni en char, ni en marchant à pied. Les Génies seuls peuvent s'y rendre. Ce royaume n'a pas de chef et se gouverne spontanément. Le peuple n'y a pas de désirs ; il ne sait pas aimer la vie, il ne sait pas détester la mort. Il en résulte qu'il ne souffre pas des fins prématurées. Il ne sait pas s'aimer soi-même ; il ne sait pas détester autrui. En conséquence, il est sans amour et sans haine. Il ne sait pas tourner le dos et se révolter ; il ne sait pas aller au devant (de quelqu'un) et obéir. De la sorte, il n'éprouve ni avantage ni infortune. Il n'y a absolument rien qu'il chérisse ; il n'y a absolument rien qu'il redoute. Il entre dans l'eau et ne se mouille pas ; il entre dans le feu et ne se brûle pas. L'amputation et les coups ne lui causent ni blessure ni douleur ; il est insensible à la souffrance. Il parcourt le ciel comme s'il marchait à pied, et se couche dans l'espace comme dans un lit. Les nuages et le brouillard n'arrêtent point sa vue ; le bruit du tonnerre ne trouble pas ses oreilles. Le bien et

1) *Lieh-tse keou-i*, t. II, p. 2.

2) *Hoa-siu* était la mère de l'empereur Fouh-hi dont on reporte le règne à plusieurs siècles avant la naissance d'Abraham et même parfois à une époque antérieure au déluge biblique. Au temps où Soui-jin gouvernait les hommes, elle marcha au lac Loui-tseh sur l'empreinte du pied d'un grand homme et fut aussitôt enceinte. Elle donna le jour à Fouh-hi. C'est dans le royaume de cette princesse que l'empereur Hoang-ti voyagea en songe (*Peï-wen-yun-fou*, t. VI, p. 99).

le mal ne pénètrent pas dans son cœur. Les montagnes et les vallées ne gênent point ses pas. Il agit comme les Génies, et voilà tout. Puis Hoang-ti se réveilla.

Le philosophe Tchouang-tse, lui aussi, prête à Hoang-ti des idées qu'on serait tenté de prendre plutôt pour une superfétation des théories de Lao-tse que pour leur point de départ. Ce prince aurait préconisé l'avantage du non-agir [1], comme étant la base essentielle de la vertu. Dans l'apologue du Voyage de la Pensée au Nord, celle-ci, après avoir en vain questionné la Parole Inactive et la Folie Opiniâtre pour savoir comment, par la réflexion, on peut arriver à comprendre le *Tao*, s'adressa à l'empereur Hoang-ti qui lui répondit : « C'est par l'absence de pensée et de réflexion qu'on peut s'initier au Tao. C'est en renonçant à l'établir et à le comprendre qu'on peut s'initier à le connaître dans le calme; c'est en ne s'y attachant pas et en ne le poursuivant pas qu'on peut s'initier à l'atteindre. La Parole Inactive avait raison, et la Folie Opiniâtre n'en était pas loin. Or celui qui sait ne parle pas; celui qui parle ne sait pas. C'est pourquoi le Sage suit le système du Silence. On ne saurait parvenir au Tao; on ne saurait arriver à la Vertu. Le sentiment d'humanité, on peut l'acquérir; mais la justice ne saurait être obtenue. Le cérémonial est l'hypocrisie mutuelle [2]. On peut dire en conséquence : Lorsqu'on perdit le tao, la vertu le remplaça; lorsqu'on perdit la vertu, le sentiment d'humanité la remplaça; lorsqu'on perdit le sentiment d'humanité, la justice le remplaça; lorsqu'on perdit la justice, le cérémonial la remplaça. Le cérémonial est la floraison (c'est-à-dire la dernière dégénérescence) du Tao et le principe du désordre. » C'est pourquoi il est dit : « Ceux qui pratiquent le Tao, repoussent chaque jour davantage l'hypocrisie du

1) Le non-agir (en chinois : *wou-weï*) est également mentionné par Confucius comme une vertu, à propos de l'empereur Chun. Il faut entendre par là que la sagesse du prince était telle que son exemple était suivi par tout son peuple, sans qu'il ait besoin d'intervenir pour le rappeler au devoir.

2) Allusion à l'École de Confucius qui considère le cérémonial et les rites comme une des bases les plus importantes de l'édifice social. — Le cérémonial est pratiqué en Chine par toutes les classes de la population, et dans toutes les circonstances de la vie publique ou domestique.

cérémonial, jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à l'Inaction; et du moment où ils sont parvenus à l'Inaction, il n'y a rien qu'ils ne puissent faire [1]. »

Ce passage rappelle certainement les théories du *Tao-teh King* au sujet du non-agir [2]; mais il est bien difficile de savoir si Tchouang-tse les a réellement empruntées à un auteur plus ancien que Lao-tse, ou s'il n'a fait qu'attribuer par caprice les conceptions de ce philosophe à l'empereur Hoang-ti.

Les livres de Lieh-tse et de Tchouang-tse renferment d'ailleurs une foule de passages dans lesquels on rapporte des paroles attribuées à d'autres sages de la haute antiquité, sans que nous ayons les moyens de savoir quelle somme de crédit il convient de leur accorder. Ces passages sont-ils suffisants pour nous permettre d'apprécier le travail intellectuel qui a servi de préparation à l'œuvre entreprise dans le *Tao-teh King?* J'hésite à le penser; mais ils me semblent de nature à nous convaincre que ce travail a réellement existé et qu'il était devenu nécessaire par suite de la dégradation dans laquelle le polythéisme des hautes époques tombait de jour en jour davantage. On y voit se dessiner les premiers contours d'une révolution intellectuelle contre un culte grossier, puéril, et à tous égards insuffisant, révolution suscitée pour répondre aux tendances inquiètes et spéculatives des esprits éclairés. La Chine, au VIIe siècle avant notre ère, cherchait évidemment une voie : elle se tournait tantôt vers le monothéisme, tantôt vers le panthéisme, sans arriver à découvrir une formule de nature à satisfaire ses aspirations religieuses et philosophiques. Lao-tse apparut à une de ces heures solennelles où s'émancipent et se transforment les idées des peuples. Les aperceptions de cet illustre penseur étaient immenses, mais le milieu où il les avait acquises n'offrait pas les conditions voulues pour les élaborer. Son isolement de parti pris ne lui permettait pas d'avoir des collaborateurs. Les enseignements si pratiques de Confucius, son contemporain et son rival, lui retiraient en outre l'utile concours

1) Tchouang-tse, *Nan-hoa King*. sect. *Tchi peh-yeou.*
2) Lao-tse, *Tao-teh King*, part. I, ch. 3, et *pass.*

des masses. Ses doctrines ne devaient réellement produire une école, qu'après avoir été dénaturées de fond en comble. L'idiome dont il faisait usage prêtait, en outre, peut-être plus qu'aucun autre, aux malentendus et aux inconvénients de la logomachie. Ses aphorismes pouvaient être compris d'une foule de manières différentes, et souvent même ne se présenter à l'esprit que sous une forme absolument sophistique et paradoxale. La lecture du *Tao-teh King* amène au premier abord à cette sévère conclusion. Ce n'est qu'en usant à force et, parfois même en abusant des procédés de l'exégèse et de la critique, qu'on parvient à donner un sens raisonnable à certains passages qui, sans cela, seraient dépourvus de toute signification sérieuse et compréhensible.

Le Taoïsme, quelles que soient ses origines et la valeur de sa première élaboration, n'en est pas moins une doctrine extraordinaire qu'on doit considérer comme la plus haute formule de l'esprit chinois dans l'antiquité; et, si le Bouddhisme n'avait pas été introduit en Chine quelques siècles plus tard, il est probable que la doctrine de Lao-tse, au lieu de venir misérablement échouer entre les mains des taossé, aurait été reprise en sous-œuvre par des hommes capables de l'éclaircir, de la compléter et d'en faire le point de départ d'une puissante création philosophique pour les peuples de la race Jaune [1].

Le Taoïsme a laissé une trace remarquable dans l'arène de l'esprit humain; et, s'il a manqué des conditions nécessaires pour avoir une influence continue sur la civilisation chinoise, il n'en compte pas moins parmi les plus remarquables tentatives du génie asiatique pour comprendre les lois de la nature et résoudre le problème de l'origine des êtres et des fins de la création.

Léon de Rosny.

1) Nous étudierons ailleurs certaines analogies qui rapprochent le Taoïsme du Bouddhisme, et qui ont probablement facilité l'introduction de cette dernière doctrine chez les Chinois.

LA COSMOLOGIE BABYLONIENNE

D'APRÈS M. JENSEN

Die Kosmologie der Babylonier. Studien und Materialien von P. JENSEN. — Mit einem mythologischen Anhang und 3 Karten — Strasbourg, Karl J. Trübner, 1890.

Les essais de reconstruire l'ensemble des vues qu'avaient les Babyloniens sur le monde, dans toute son étendue, ne manquent pas jusqu'à présent. Plusieurs assyriologues en ont déjà fait l'objet de leurs études depuis nombre d'années. On n'a pas oublié les vastes travaux composés par Lenormant et Sayce sur cette matière difficile. Dans les derniers temps, M. Sayce, dans une série de conférences populaires, a même cherché, non seulement à épuiser le sujet, mais encore à le rendre accessible aux savants qui ne sont pas assyriologues, voire au grand public. On peut dire toutefois, sans exagérer comme sans diminuer la valeur scientifique d'une partie de ces travaux, qu'ils n'ont pas beaucoup fait avancer la solution du problème. La raison en est simple : d'une part, il est contestable qu'ils aient bien compris du premier coup les textes dont ils ont fait usage ; et, d'autre part, les textes qu'ils ont consultés ne suffisent pas à l'édification d'un système complet de la cosmologie babylonienne.

L'incertitude des résultats obtenus à l'aide de matériaux aussi peu nombreux et aussi imparfaitement compris, est encore aggravée par l'hypothèse admise d'emblée par ces auteurs du caractère dualistique de la civilisation babylonienne, hypothèse énoncée à la hâte par les premiers déchiffreurs des inscriptions cunéiformes et acceptée de confiance par l'école assyriologique tout entière.

On sait que d'après l'opinion, jadis générale, la nation babylonienne aurait été la résultante de la fusion de deux races entièrement différentes : la race allophyle, dite sumérienne ou accadienne et la race sémitique ou assyrienne. Il y a plus, cette nation hétéroclite qui a fini par devenir tout à fait sémitique par la langue, non seulement aurait adopté la littérature et la civilisation étrangères en général, mais aurait pris soin de perpétuer dans son sein la connaissance parfaite de l'idiome parlé par la race disparue, au point d'obliger les scribes à rédiger certains écrits, soit en sumérien seul, soit en sumérien et en sémitique en même temps ! Les preuves de cette théorie arbitraire n'ont jamais été données, ne fût-ce qu'à titre d'essai. Les seuls indices invoqués en sa faveur, c'est-à-dire l'existence de textes en apparence bilingues et de lectures de signes idéographiques différant des mots assyriens qui les expliquent, ont été définitivement repoussés par les antiaccadistes comme cadrant parfaitement avec l'origine sémitique de l'écriture cunéiforme.

On comprend combien en raison du manque absolu des moyens de contrôle, l'interprétation des rares textes cosmologiques présente peu de garantie et à quel excès de spéculation elle peut conduire les esprits les plus circonspects. L'auteur de l'ouvrage que nous annonçons se rend parfaitement compte des difficultés d'une telle entreprise et des abus auxquels elle a donné lieu. Aussi, le but qu'il s'est proposé n'est plus celui de nous livrer des résultats définitifs, mais de préparer et de faciliter l'étude de la cosmologie babylonienne par la réunion aussi complète que possible de tous les textes ayant trait à ce sujet, qui se trouvent dispersés dans la littérature cunéiforme. Il va sans dire que l'auteur ne fournit pas ses matériaux à l'état naturel et dans le désordre où le hasard les a jetés dans la littérature babylonienne. Un pareil recueil, pour ainsi dire impersonnel, serait tout au plus utile à ceux des assyriologues pour lesquels l'intelligence des textes ne présente pas un sérieux obstacle à leurs recherches. Le plus grand nombre des jeunes assyriologues, dont l'expérience ne va pas aussi loin, y trouveraient difficilement leur voie. M. *J.* a donc bien fait de classer ces textes dans différentes catégories

et de les accompagner d'une traduction, parfois aussi d'un commentaire plus ou moins étendu, afin de permettre à ses collaborateurs de s'orienter et de pouvoir compléter par leurs propres réflexions, ce que le commentaire a laissé dans l'incertitude, et même de corriger ce qu'il a expliqué d'une façon inexacte. A ce sujet M. *J.* a fait une œuvre utile et mérite les éloges que je ne lui ai pas marchandés dans une autre Revue.

L'autre difficulté, souveraine selon moi, qui découle du caractère prétendu dualistique des documents, l'auteur pas plus que ses devanciers n'est parvenu à l'écarter. Il le sent lui-même et s'en excuse par l'insuffisance des études dans ce domaine, mais il maintient toujours sans la moindre gêne la base de ce dualisme, comme si c'était un théorème démontré et non pas une simple affirmation. A notre avis tout sumériste qui veut remonter aux origines de la civilisation babylonienne, a le devoir de déblayer le terrain en fournissant les preuves de l'existence de cet élément étranger et non sémitique que tous les assyriologues sont loin d'admettre aujourd'hui comme une vérité incontestable. En effet, en partant de l'hypothèse sumérienne, il est indispensable de trouver avant tout un moyen sûr pour séparer les deux génies ethniques, afin de fixer la part de chacun d'eux dans le résultat final. Jamais, et chez aucun peuple, les éléments primitivement hétérogènes de langue et de religion ne se sont fusionnés de façon à ne former qu'un seul tout et une pièce homogène dans toutes ses parties. Prenons quelques exemples connus. La littérature araméenne est pénétrée d'un bout à l'autre des idées et des expressions grecques et cependant rien n'est plus facile que de distinguer les deux éléments qui la composent. C'est qu'en réalité il n'y a pas fusion, mais juxtaposition et si on enlève les mots et les expressions venus du grec, le reste demeure un produit entièrement sémitique, à peine coloré par le contact étranger. La même distinction peut se réaliser facilement dans les langues européennes, même dans la plus mélangée d'entre elles, la langue anglaise, où les éléments, venus du latin ou des langues néo-latines, peuvent se séparer sans grand effort de l'ancien fonds anglo-germanique. Quant aux idées religieuses, la séparation

des conceptions sémitiques d'avec celles d'une autre race devrait se faire aussi facilement que la distinction entre le christianisme évangélique et les superstitions locales qui s'y sont greffées depuis son expansion dans les diverses parties du monde par suite des anciennes croyances qui y dominaient autrefois.

Or, dans le cas de l'allophylisme babylonien, ces règles acquises par l'expérience historique ne trouvent pas le moindre emploi. Il y a plus, l'impossibilité de séparer le soi-disant élément sumérien de l'élément sémitique n'est pas particulière aux documents cosmologiques et religieux. Elle se peut constater dans les autres genres de littérature, dans la même mesure et de la même façon. J'ai signalé ce fait dès le début de mes études assyriologiques et je m'en suis servi comme d'un argument entre beaucoup d'autres, pour prouver que la langue et le peuple prétendus non sémitiques des Accads et des Sumers n'ont jamais existé dans la réalité historique et ne reposent que sur l'hypothèse erronée des premiers assyriologues, qui avaient pris les idéogrammes inventés par les Assyriens eux-mêmes pour l'expression d'une langue étrangère aux Sémites.

Ma théorie, regardée d'abord avec méfiance par l'école assyriologique tout entière, compte aujourd'hui parmi ses partisans un grand nombre de savants, dont la compétence ne peut pas être mise en doute. Traitant d'une matière aussi importante que celle qui fait l'objet de son grand ouvrage, M. *J.* aurait dû s'expliquer en toute franchise et sans laisser à ses lecteurs un sentiment vague sur la position prise par lui dans cette importante question d'origine. M. *J.* a visiblement hésité à attaquer de front ce problème qui demande cependant à être définitivement résolu avant de parler des conceptions babyloniennes. Il a préféré avoir tacitement recours à une échappatoire qui a peu réussi à ses prédécesseurs en sumérisme. Son procédé est d'une simplicité, ou plutôt d'une naïveté qui ne peut donner le change à aucun juge compétent. Chaque fois que l'idéogramme coïncide avec un mot assyrien dont le sémitisme est indubitable, il concède que c'est un emprunt fait par les Sumériens aux Sémites. Si, au contraire, l'idéogramme ne montre qu'une coïncidence imparfaite avec le

mot assyrien ou bien quand le mot assyrien ne s'explique pas facilement du premier coup, il le déclare d'origine allophyle, et non sémitique, sans seulement se donner la peine de présenter une étymologie sumérienne. Souvent même le mot sémitique le plus transparent est déclaré par lui un terme emprunté par les Sémites à la langue problématique des Sumériens. Un tel procédé ne me semble pas conforme aux exigences de la méthode scientifique. Si les Sumériens ont réellement existé, leur cosmologie doit différer de celle des Sémites pour le moins autant que le système homérique de la cosmographie de Pline ou de Ptolémée. Mêler sumérisme et sémitisme sur ce point c'est se condamner d'avance à travailler à la confusion des idées. Il faut regretter que M. *J.* n'ait pas pris la peine d'élucider cette question assez ténébreuse, surtout pour ceux qui se tiennent en dehors de l'assyriologie car, M. *J.* n'a pas écrit son livre pour les hommes du métier seulement, mais aussi pour les historiens et les astronomes qui cherchent à faire profiter leur science des résultats obtenus par les dernières recherches assyriologiques.

Malgré le vice fondamental qui affecte les vues philologiques et ethnographiques de M. *J.*, l'ouvrage même se recommande à l'attention publique par la grande quantité de textes qu'il fournit sur la cosmologie babylonienne. Son côté précieux est de constituer le répertoire le plus complet que les travailleurs aient jamais eu à leur disposition pour étudier à leur aise les vues des Babyloniens sur la forme du monde dans ses parties opposées, le ciel et la terre. Du reste, le résultat que M. *J.* obtient par l'étude des documents cunéiformes qu'il a réunis, si on laisse de côté les digressions regrettables que je viens de signaler, est au fond indépendant de ces hypothèses traditionnelles et, au point de vue de l'assyriologie pure, il serait difficile de faire mieux et de dépenser plus de savoir et de sagacité pour expliquer ces textes obscurs.

Le grand ouvrage de M. *J.* contient 546 pages, dont 28 pages d'index (p. 519-546), mais la moitié seule est consacrée à la cosmologie (p. 1-262). L'autre moitié contient trois études mythologiques : La création et la formation du monde (p. 263-364), le

déluge (p. 267-446) et un appendice relatif à Bel-Dagan, Ninip et Nergal (p. 449-518). C'est en fin de compte un recueil de trois études différentes qui aurait dû être intitulé : *Mélanges de cosmologie et de mythologie babyloniennes,* mais c'est là un détail de mince importance, car le livre donne plus que le titre ne l'a promis, ce qui est l'inverse de la façon d'agir de la plupart des auteurs.

M. *J.* n'a pas résumé lui-même les résultats de ses études, je tâcherai donc d'en signaler les points principaux que j'ai notés au courant des lectures que j'ai faites de l'ouvrage; ils suffiront à en faire connaître la haute importance.

Les Babyloniens rendaient l'idée du monde ou de l'univers par des expressions signifiant « ciel et terre », « l'ensemble, la totalité », « le haut et le bas » et quelques autres termes analogues. Ils comptaient de haut en bas cinq parties du monde : le ciel, la terre divisée en trois sections : la couche supérieure, le royaume des morts, le creux inférieur, et enfin les eaux à l'intérieur et au-dessous du creux (p. 1-3).

Le ciel (*shamû*) était conçu sous la forme d'un creux ou plutôt d'une tente percée de deux portes aux côtés opposés; le soleil sort tous les matins de celle de l'orient et rentre tous les soirs dans celle de l'occident. La calotte du ciel repose sur des fondations solides (*ishid shamê*), formant les dernières limites de la vue, l'horizon. Au delà de la voûte il y a un autre espace nommé « milieu du ciel » (*kirib shamê*), d'où le soleil sort à son lever et où il rentre à son coucher. Le ciel se tient immobile, il ne tourne pas avec les étoiles, mais les étoiles y circulent. Au moment de la création, le zénith (*elatu*) a été fixé au centre (*kabidtu*) du ciel. Il n'est pas trace dans les écrits babyloniens de la pluralité des cieux et encore moins de sept cieux; l'idée des sphères y est également absente (p. 4-12).

Les Babyloniens ont attribué une importance particulière à plusieurs points, lignes et cercles dans le ciel : les régions du lever du soleil (*çit shamshi*) et du coucher du soleil (*erib shamshi*); le point culminant du soleil (*çitan*); le point vertical zénith (*elat*); le méridien (*qabal shame*) « milieu du ciel »; les pôles du ciel

dont celui du nord est la demeure de Bel et celui du sud la demeure de Iau. Ces divinités y sont fixées sous forme d'astres. Les étoiles parcourent leur route dans le ciel. La route d'Anu est l'écliptique, celle de Bel, le cercle du Cancer, celle de Iau, le cercle du Capricorne. Le ciel se termine par un quai circulaire qui entoure les fondations du ciel pour les protéger contre l'envahissement de l'eau des océans (p. 3-42).

Les Babyloniens expriment l'idée d' « étoiles » par un groupe de figures représentant trois étoiles. Ils les distinguent en étoiles fixes et en étoiles écliptiques. Ils admettent sept constellations zodiacales : 1° le Vieillard (*shibu*); 2° l'Animal du fleuve (*umu n'ari*) ; 3° le Pasteur fidèle du ciel (*reu kenu sha shame*); 4° l'Étoile de la prospérité (*kakkab meshri*) ; 5° le Dépouilleur du ciel (*haba-çiranu*); 6° l'Étoile de l'aigle (*kakkab êri*); 7° la Tête aux ailes de feu (?) (*pa bil sag*). Les signes du zodiaque étaient : 1° le Bélier (*lulimu*); 2° le Taureau (*gudu*); 3° les Gémaux (*tu'ami*); 4° la Panthère du fleuve (*ûmu n'ari*); 5° le Lion (*aru*); 6° l'Épi (*shu-bultu*); 7° la Balance (*zibanitu*); 8° le Scorpion (*aqrabu*); 9° l'Archer (*kakkab qashti*); 10° la Chèvre-Poisson (*enzu suhuru*); 11° l'Amphore (?); 12° le Poisson (*nunu*). On voit par cette énumération que la plupart des signes du zodiaque, et probablement tous, ont été inventés en Babylonie. Il se peut que les Babyloniens aient compté plus de douze constellations zodiacales, mais on n'en sait pas grand'chose (p. 43-95).

Il existe plusieurs listes de planètes. L'ordre le plus commun est : 1° la Lune (*sin*) qui se manifeste en quatre phases, la nouvelle lune (*askaru namraçit*), le croissant du premier et du dernier quartier (*mishlu*); la pleine lune (*agu tashrihti*), l'occultation (*idirti*); 2° le Soleil (*shamash*); 3° Saturne (*haimanu*); 4° Vénus (*dilbat*); 5° Mercure (*mushtabaru mutanu*) qui est invoqué sous sept noms; 6° Jupiter (*mulu babbar*); 7° Mars (*bibbu*) (p. 91-134).

Les planètes furent attribuées de bonne heure à des divinités particulières : Jupiter à Marduk, Vénus à Ishtar, Mars à Nergal, Mercure à Nabu, Saturne à Ninib. Quelques-unes de ces divinités ont été primitivement identiques avec les étoiles qu'elles régissent, et n'en ont été séparées que plus tard. Le cas est différent

pour les planètes Mars, Jupiter et Saturne et les dieux Nergal, Marduk et Ninib qui s'y attachent. Ces trois dieux désignaient le soleil dans ses trois phases successives : Ninib marquait le soleil à l'horizon, surtout le soleil du matin, Marduk le soleil fraîchement levé et celui du printemps, Nergal le soleil du midi et de l'été (p. 134-144).

Les Babyloniens comptaient sept groupes de constellations composés chacun de deux étoiles : les Grands Gémeaux, les Petits Gémeaux, le couple qui se trouve à proximité de *Subzina* ou Regulus, Nin-çir et Uragal c'est-à-dire Mars et Vénus, Nabu et Sharu, c'est--à-dire Mercure et Jupiter, *Shar-ur* et *Shar-gaz*, *Zibana* ou Zibaniti (α, β, *Librae?*). Ces couples stellaires, composés en partie de planètes, en partie d'étoiles fixes, sont, selon M. *J.*, un simple jeu de fantaisie (p. 144-146).

Presque toutes les divinités assyro-babyloniennes avaient des correspondants parmi les étoiles établies dans certaines régions du ciel. Ces étoiles étaient les « semblables » des dieux qu'elles représentaient. Le « semblable » d'Anu était l'étoile du Léopard, celui de Bel l'étoile du Char, celui de Iau l'étoile de l'Épi. Le Soleil et la Lune n'avaient pas de semblables, néanmoins on les compare quelquefois à Sin et Nérgal. A Raman correspond l'étoile *Namashshu*. Nabu et son épouse Tashmetum sont mis en connexion avec le Poisson-Chèvre, Vénus avec l'étoile de l'Arc ou avec le Scorpion, Mars avec le *kakkab meshri*, Marduk avec l'étoile Shuppa, Saturne avec Zibanitu. Ces sortes de comparaisons ne peuvent avoir qu'un but astrologique (p. 146-152).

Les comètes portaient le nom d' « étoiles du Corbeau ». La raison de cette dénomination n'est pas claire, car il est difficile de penser que l'assimilation de la comète au corbeau repose sur la croyance de la nature néfaste de ces deux objets. Les météores, les étoiles filantes portaient le nom d' « étoiles éclatant en haut » (*kakkabu elish çariru*) et leur rayonnement se disait *sipru* (p. 152-160).

Les Babyloniens donnaient à la terre une figure circulaire et l'envisageaient comme un point fixe, privé de tout mouvement et restant toujours sous la voûte du ciel, plongé lui-même dans

une immobilité absolue. L'espace intérieur du monde se divisait en quatre cadrans ou parties. Il était entouré de sept murailles ou zones (*tupuqati*) qui répondent aux sept climats des géographes postérieurs (p. 160-184),

La surface de la terre était considérée comme une montagne dont le sommet était représenté par la grande montagne de l'univers. C'est le lieu où naquirent les dieux. Elle était située à l'extrême nord. A l'extrémité sud du continent se trouvait l'île des Fortunés où fut transporté par les dieux Atrahasis, le patriarche babylonien du déluge. Cette île était entourée des « eaux » de la « mort » (*mami muti*) (p. 185-214).

Le monde des morts porte un grand nombre de noms qui n'ont pas grande importance pour l'histoire des mythes. L'entrée de ce monde se trouvait au delà des eaux ; on l'imaginait située dans l'intérieur des montagnes. Il était entouré d'un grand mur et de six plus petits : dans chacun d'eux était pratiquée une porte ; là se trouvait une source d'eau nommée *Zuhal zigu*, dont on ne peut pas dire avec certitude qu'elle contenait l'eau de la vie, bien que la chose soit probable. Une partie de l'espace souterrain était nommée lieu des réunions et renfermait la chambre du sort (*parak shimatû*) Cette région était située du côté de l'orient. Le continent est entouré de tous les côtés par la mer primordiale ou océan (p. 215-253).

Comme on voit, les notions cosmologiques que nous fournissent les textes assyro-babyloniens sont d'une pauvreté regrettable, ainsi que d'une certitude très relative en partie. M. Jensen a cherché à nous en fixer l'image au moyen de cartes tracées par l'astronome Tetens et représentant le cours de Vénus en trois figures (Table I), le zodiaque babylonien (Table II), l'univers selon l'idée babylonienne (Table III). L'auteur sent lui-même qu'il se meut ici sur un terrain peu solide et il reconnaît que ceux qui se figuraient le monde de cette manière ne formaient probablement qu'une minorité dans la nation babylonienne.

Les autres parties de l'ouvrage ont un réel intérêt pour l'interprétation des textes babyloniens relatifs à la création du monde et à la légende du déluge. Beaucoup de mots et de passages

obscurs sont heureusement élucidés. L'appendice apporte quelques conjectures ingénieuses et nouvelles sur la nature des dieux Bel-Dagan, Ninib et Nergal. Mais ces matières de pure linguistique assyrienne ne conviennent guère au cadre de cette *Revue*. Nous les remplaçons par des remarques ayant pour but de démontrer l'inanité du système des suméristes qui admet l'existence en Babylonie d'un élément ethnique étranger aux Sémites. Les lecteurs de la *Revue* se rappellent l'excellent article publié par le regretté Stanislas Guyard, il y a une dizaine d'années, sur cette question et il est bon de revenir à la bonne tradition.

Je pense qu'il sera utile de suivre l'auteur pas à pas en montrant que l'élément prétendu sumérien n'existe que pour ceux qui préfèrent la tradition, même irrationnelle, aux résultats raisonnés et appuyés sur des recherches impartiales et dénuées d'arbitraire.

II

P. 1-2. Les Assyriens, comme les autres Sémites, n'avaient pas un mot unique équivalant à notre mot « monde, univers ». Ils disaient le plus souvent : *elati u shaplati* « les supérieurs et les inférieurs», sous-entendu « lieux », ou bien *shamu u irçitum* « ciel et terre », ou encore *kishat shame u irçitim* « la totalité du ciel et de la terre ». A ces expressions répond aussi exactement que possible le prétendu sumérien *an-ki* et *an ki shar*. De plus chacune de ces syllabes est d'origine purement sémitique : *an*, abrégé d'*Anu*[1] « dieu du ciel suprême », signifie à la fois « ciel » et « hauteur », « élévation », double sens qui est aussi inhérent à l'assyrien *shamu* «ciel et hauteur » (racine *sh, m, y*, « être haut, élevé »); *ki*, abrégé de *ki-nu*, « ferme, solide », symbolise la terre *irçitum* et exprime comme lui la double idée de « terre et d'inférieur ». Comparez

1) L'origine sémitique de *Anu* est assurée aussi bien par la forme générale qui présente un ע pour première radicale que par la forme féminine *Anatu, Antu* = ענת qui n'est possible que dans les mots foncièrement sémitiques. Voyez la note suivante.

ar. ארץ, aram. ארץ « bas, inférieur ». Enfin *shar* n'est autre chose que le sémitique *shâru* « quantité », « totalité », héb. *shé'ur*, ar. *sa'ara* « mesure, quantité ». On se demande comment **M. *J.*** a pu y trouver des expressions non sémitiques ; la simple réflexion aurait dû lui démontrer le contraire. Les autres formes citées par M. *J.* comme *an-shar* « la totalité des hauteurs », et *an-shar-gal* « la grande totalité des hauteurs » ont la même origine ; l'idéogramme *gal* repose sur l'assyrien *gallu*, *gallitu* « grand », grande », ar. *galil* « grand, illustre ».

Contrairement à M. *J.* je pense que les deux divinités cosmiques rapportées par Damascius, Ἄσσωρος et Κισσάρη, n'ont rien de commun avec *an-shar* et *ki shar*, mais que le premier répond au dieu Assur (*Ashshur*, héb. *Ashshûr*) et le deuxième rend l'épithète de déesse, *kishartu* « habile, adroite, convenable », que l'on retrouve aussi chez les Phéniciens sous la transcription grecque Χουσαρτη, c'est-à-dire *koshart*[1]. Le mot σάνη, rapporté par Hésychius comme signifiant κόσμος en babylonien, n'est certainement pas *shamê* « ciel ». En araméen צני signifie « tronc de palmier, palmier maigre », il se peut donc que le mot grec soit κορμός au lien de κόσμος.

P. 4. J'ai montré ci-dessus que l'idéogramme *an* n'est que l'abréviation du nom divin *anu*. Les autres noms du ciel que M. *J.* considère comme sumériens se ramènent également à leur origine sémitique. Les formes *enu, enim, nim,* et *na* proviennent toutes de la même racine *ana*, allongée par la mimmation (*enim*) ou ayant perdu la voyelle initiale (*nanim*). L'analyse du mot *naru* « tablette », en *na* + *rû* « tablette gravée en relief », est absolument fantaisiste : *narû* répond entièrement au néo-héb. *neyâr* qu'on traduit ordinairement : « parchemin » ou « papier », mais qui, témoin le mot *nîr* « fil, étoffe », désigne le tissu condensé sur lequel on écrivait, tissu qui consistait primitivement en feuilles de roseaux. Quant aux idéogrammes

1) Racine כשר. L'adjonction du ת féminin en garantit l'origine sémitique, car cette désinence n'affecte jamais les mots étrangers. M. *J.* ne tient pas compte de cette règle capitale et commune a toutes les langues sémitiques.

me et *mu*, ce ne sont pas les atténuations de *gis*, comme l'affirme M. *J.*, mais le résultat de l'homophonie de *shamu* « ciel » et *shumu* « nom », dont ils sont les idéogrammes ordinaires. Pour *edim* = *naqbu* « creux », comparer l'arabe עדם « néant ». Les mots *zikura* et *zikum* qui désignent le creux céleste ou terrestre sont du plus pur sémitisme. Comparer nh. et ar. *ziq*, éth. *zeq* « outre », ar. *zukra* « petite outre ».

Page 16. L'expression soi-disant sumérienne *mul*, *mu*, *sir*, *kisda* est expliquée par les scribes assyriens comme signifiant « attache de calotte ». M. *J.* trouve cette explication assez obscure par ce qu'il prend ces phonèmes pour des mots sumériens. En réalité l'origine assyrienne en saute aux yeux : *mu-sir* est simplement un substantif dérivé de la racine *asaru* « lier, attacher ». Quant à *kisda*, c'est simplement le mot mischnaïtique *qasda* qui a précisément le sens de « calotte », surtout de celle que portent les guerriers, circonstance qui cadre admirablement avec la donnée du scribe assyrien, *agu sha sharri* « coiffure du roi ». Je m'étonne que M. *J.* ait négligé cette étymologie si manifeste pour se jeter de parti pris dans les étymologies aventureuses du sumérisme.

Page 20. Je ne crois pas que le sens de *ul-an-na* = *usum shame* signifie « appartenant au ciel ». La traduction ordinaire « parure du ciel » me paraît préférable eu égard à la racine *wasamu* « tracer, faire un signe », aussi *simatu* signifie-t-il « signe, insigne, marque ».

Page 42-43. L'idéogramme *gir* = *padanu* « chemin, route » calque l'assyrien *girru* qui a la même signification; le même phonème sert aussi à la lecture de l'idéogramme du pied, dont le mot réel assyrien est notoirement *shepu*. Les idéogrammes *gir* et *ul* de l'étoile, *mul* et *ul* ont été expliqués ci-dessus. Le phonème équivalent *kili an* signifie mot à mot : « ornement du ciel », de *kalalu* « orner ». L'expression *banu-sha-shitirtum* me paraît signifier simplement « faisant ordre, gouvernement », comparez héb. *mishtar*, « ordonnance, arrangement ». Il est peu probable que les Babyloniens aient envisagé les étoiles comme une écriture.

P. 47-133. Tous les idéogrammes des constellations concordent avec les noms assyriens.

Première constellation, *shu gi* « vieillard ». Le nom assyrien *shibu* a le même sens.

La deuxième constellation, *utu-ka-gab-a* rend littéralement l'assyrien *umu-na'ri* « onagre criant ». Je compare *umu* à l'hébreu יָם; il est synonyme de *piru*, héb. פֶּרֶא; *na'ri* est le participe de *na'aru*, héb. נָעַר. Ici non seulement la signification coïncide dans ces deux formes, mais l'emploi du signe *utu* « jour » dans le sens d'« onagre » montre bien l'origine assyrienne de la composition. Le sens littéral de *ka-gab-a* est notoirement « bouche-ouvrant » = « crier ».

La troisième constellation *sib-si-an-na* calque le sens littéral de l'appellation assyrienne *re'u kenu shame* « berger fidèle des cieux ». Le phonème *sib* est dû à l'abréviation de l'assyrien *asipu* « celui qui réunit les troupeaux ».

La quatrième constellation est selon l'auteur le célèbre *kakkab-meshri* « étoile de prospérité », en idéogramme *kak-si-di*, sur lequel il s'est produit une longue discussion entre M. Jensen, qui y voit Antères, et moi qui l'identifie avec Sirius. Le passage, *ina umat, kuççi halpi shuripi ina umat nipih kakkab meshri sa kima eri içudu*, forme le point de départ de la discussion. M. *J.* traduit « in den Tagen der Kälte, des Hagels (?) und des Schnees, in den Tagen, wo der Antares-Stern wieder (am Morgenhimmel) sichtbar wird ». De mon côté j'avais traduit tout d'abord le mot *kuççu* par « chaleur » et j'en avais conclu qu'il s'agissait de la saison la plus chaude de l'année, vulgairement nommée les jours caniculaires, marqués par l'apparition de Sirius. Plus tard, m'appuyant principalement sur un passage d'une inscription d'Essarhadon qui parle du mois de Shabat en connexion avec *kuççu* et *takçatu*, j'ai pensé que ces mots doivent être la désignation des pluies hivernales.

Le sens de « froid » admis par M. *J.*, quoique pouvant convenir dans ce passage, rencontre une grave difficulté dans un autre passage qui m'a été fourni par M. *J.* lui-même et d'après lequel le *kuççu* peut éteindre le feu, ce qui n'est pas de la nature du froid, mais d'un élément liquide. J'ai donc traduit ainsi le

passage précédemment cité : « dans les jours des pluies, des averses et des orages, et dans les jours de l'apparition de Sirius », c'est-à-dire dans la saison froide comme dans la saison chaude de l'année (j'ai exécuté des chasses sur les montagnes). M. *J.* combat maintenant, à l'aide de plusieurs arguments, non l'opinion à laquelle je me suis arrêté en dernier lieu, mais l'ancienne opinion à laquelle j'ai déjà renoncé depuis deux ans. Je ne m'explique pas très bien la régularité de ce procédé qui d'ailleurs ne peut mener à rien. Néanmoins, comme les lecteurs de l'ouvrage ignorent la modification que j'y ai introduite, je crois utile de montrer que les cinq arguments qu'il invoque en faveur de son interprétation sont loin d'infirmer la mienne.

1° Le *kuççu* survenu dans la plaine susienne pendant l'invasion de Sennacherib, et qui l'a obligé au retour, ne saurait être un froid excessif puisque le texte parle de la fonte des neiges. Je pense que les pluies continuelles causant les débordements des fleuves forment un plus grand obstacle pour l'avancement d'une armée que le refroidissement de la température dans la Susiane, connue par ses chaleurs excessives.

2° Cet argument cite le passage d'Essarhadon déjà mentionné et expliqué conformément à ma manière de voir.

3° Il est peu vraisemblable que le froid dans la latitude de la Babylonie puisse causer la mort des hommes ; au contraire les pluies continues produisent d'ordinaire des maladies pouvant devenir funestes à la santé et produire une mortalité plus considérable. Rien n'empêche donc de traduire *kuççu* par « pluie continue ».

4° La phrase *me kaçuti ana çummea lu ashti* signifie d'après moi « j'ai bu pour ma soif de l'eau courante (pure) », en héb. מַיִם נֹזְלִים excluant les eaux stagnantes des marais.

5° Je traduis de même *bura sha kaçu mamesha* par « un puits aux eaux coulantes », c'est-à-dire non stagnantes.

En un mot si les termes *kuççu*, *halpu* et *shuripu* se rapportent à des phénomènes de l'hiver, rien n'atteste qu'il y ait l'idée de « froid », et jusqu'à de nouvelles preuves je persiste à croire que ce

sont différents noms désignant plusieurs sortes de pluies, très analogues aux mots héb. *geshem*, *mat'ar*, *rebibim*, *résîsîm*, etc. Le *kakkab meshri* est donc Sirius, synonyme de *kakkab qashte* « étoile de l'arc », qui est le nom le plus usuel. Cette synonymie est formellement donnée dans les textes philologiques (Brünnow, *Liste*, n° 5294), et la correction entreprise par M. *J.* est tout à fait inacceptable : Sirius se nommait *shukudu* et *tartahu* (massue), en même temps que *kakkab mesri* et *kakkab qashte*. Parmi ces noms les uns n'excluent pas les autres. Je fais abstraction de l'argument tiré par M. *J.* de ce que le *kakkab meshri* suit immédiatement la constellation du Berger, argument qui, vu l'obscurité du texte, ne comporte suivant moi aucun résultat certain.

La cinquième constellation, *en-te-mas-sig*, mot à mot : « seigneur-base-constellation (?)-brisant » rend exactement le nom assyrien *habaçiranu* expliqué par *ihbut-çira-anu* « qui frappe la campagne d'Anou ». Ce groupe est donc un rébus fondé sur le nom assyrien de la constellation.

La sixième constellation, *id-hu*, répond exactement au nom assyrien *kakkab eri* « étoile de l'aigle (?) ».

La septième constellation dont l'idéogramme est *pa-bil-sag*, mot à mot : « aile-feu-tête », reste encore inconnue quant à son appellation assyrienne, mais on peut être sûr d'avance qu'elle expliquera le sens assez obscur de la forme idéographique.

Sur le sens de *mashu* qui, quoi qu'en dise M. *S.*, est l'origine de l'idéogramme *mas-mas*, ce doute n'est pas possible : il est synonyme de *lahu* que je compare à l'hébreu לחי « joue, mâchoire ». Ce sens convient très bien au passage de R. V. IX, 506-507 : *sher meçishu aplus ina lah panishu attadi çirritu* « Je lui ai perforé les gencives et j'ai jeté un croc dans la mâchoire de sa face ». Je ferai encore remarquer que le mandéen *malvashê* « figures zodiacales » n'a rien de commun avec le prétendu sumérien *mulmas* « étoile du zodiaque », c'est plutôt une altération de *mabrashê* « les lampes », comparez *nebrashta* (*Daniel*, v, 5) « lampe ». Les amateurs de mythologie exotique pourraient y voir la modification de *masblahê* « les chercheurs, les espions », de *blash* « chercher, guetter, espionner ». L'épithète de « guet-

teur, espion », pour les étoiles se trouve notoirement chez les Indiens et doit également avoir été en usage chez les Perses, d'où elle a pu être empruntée par les Mandéens. Du reste, la conception des étoiles comme un troupeau de bestiaux, est foncièrement sémitique, comparez *Is.*, LX, 26 ; *Job*, XL, 24-32.

Les planètes sont désignées par l'idéogramme *lu-bat*, en phonétique *bibbu* « mouton ». Le sens littéral de l'idéogramme est « mouton s'éloignant », indiquant visiblement l'état de mouvement inégal que les planètes accomplissent par rapport les unes aux autres, contrairement aux étoiles fixes qui restent toujours à la même distance entre elles. M. *J.* croit trouver dans les noms babyloniens des planètes transmis par Hésychius, la confirmation de la réalité du sumérien. Pour mieux se rendre compte de la valeur de cet argument je placerai ci-après les formes grecques suivies des noms babyloniens de chaque planète d'après la conjecture de M. *J.* [1].

1° σχώς = *shamash*, Soleil.

2° { αἰδώ = *itu* / σίν = *sin* } Lune.

3° σεχές = *sakas*, Mercure.

4° δελέφατ = *dilbat*, Vénus.

5° βελέβατος = *edibbat* (bulabat?), Mars.

6° μολοβοβαρ = *mulu babbar*, Jupiter.

Cette explication ne peut se défendre un seul instant. On remarque tout d'abord que ces noms sont en partie sémitiques et en partie sumériens, ce qui est déjà en soi-même une supposition qui n'a rien de vraisemblable. Au contraire, la présence certaine des trois mots sémitiques *samas*, *idu* (phon. *itu*)[2] et *sin* amène à penser que les autres noms auront la même origine. Et en effet, le plus facile à restituer est βελέβατος qui ne rappelle en rien le soi-disant sumérien *edibbat*, mais rend lettre par lettre l'araméen בעל להבת « doué de flamme » = ὁ τοῦ πυρὸς ἀστήρ. La même

1) M. *J.* a oublié de faire remarquer que ces identifications ont été proposées par Lenormant dans sa *Magie babylonienne* (Paris, 1873) et que je les ai combattues au *Journal asiatique* quelques mois plus tard.

2) Aram. עידא « lunaison, fête », ar. עיד « fête ».

origine araméenne est encore visible pour δελέφατ = *dlehbat* « de flamme », identique au nom mandéen de Vénus *dlibat*. Quant à σεχές, je persiste à croire que c'est le nabatéen *sakwâ*, *shakwâ* qui signifie « prophète », et l'on sait que cette épithète se trouve aussi au fond du nom de *nabù*, participe de *nabâ* « prophétiser ». La forme *sa-gas*, ne peut aucunement répondre à σεχές en grec, on s'attendrait à σεγες;. De plus. l'idéogramme *gas* est sans aucun doute dérivé de l'assyrien *gazazu* « frapper », de sorte que *sagas* serait une composition hybride mi-assyrienne, mi-sumérienne, ce qui est impossible. Il ne reste en réalité que la seule forme μολοβοβαρ qui se superpose parfaitement à *mulu babbar*. Malheureusement pour les suméristes, les deux éléments de cette composition sont parfaitement assyriens, car *mulu* « étoile » vient certainement de la racine *malê* « remplir, serrer », sens que comporte également le mot ordinaire *kakkabu* pour *kabkabu* de *kabab* « serrer, presser ». C'est par une simple inadvertance que M. *J.* attribue à cette racine la signification de « briller ». Enfin, le second élément *babbar* est non moins assyrien ; c'est une contraction de *barbaru*, redoublement de *barar* « être clair, éclatant ». Le caractère assyrien de ce terme est encore corroboré par la forme quelque peu différente *birbiru* ou *bibru* qui signifie toujours « clarté, splendeur, éclat ».

Page 134. *Les dieux planétaires.* Les planètes ont été rattachées à certaines divinités : d'abord on a pu considérer ces astres comme restant sous l'influence de tel ou tel dieu. Plus tard on a procédé directement à l'identification de l'astre avec la divinité à laquelle elle se rapportait. On a commencé, par exemple, par appeler une étoile du nom d'étoile de *marduk* et la nommer ensuite simplement *marduk*. Il y a à peine quelque chose de primitivement populaire, c'est le plus souvent le résultat de spéculations savantes et parfois de fantaisies abstraites et très insipides. Dans les explications détaillées, M. *J.* mélange indistinctement sumérien et sémitique sans se demander comment le même procédé a pu se produire chez deux peuples aussi différents.

Mais arrivons aux détails. La planète *dapinu* = Jupiter, est

échue à Marduk, mais son nom araméen *bel* n'a rien de commun avec Marduk. Ceci est vrai pour les dernières époques où *Marduk*, le dieu de Babylone, était le *Bel* souverain, mais qui nous garantit que les noms et les idéogrammes *nibiru*, *dapinu*, *umun*, *pa-ud-du*, *sag-me-gar* et *ud-al-kud* ne se rapportaient pas primitivement au vrai *Bel*? Que la planète Vénus, Astarté ou Aphrodite, en assyrien *ishtar*, fût appelée *belti*, c'est de nouveau le reflet de la dernière époque babylonienne. Pour les étoiles de Mars et de Nergal, aucun changement n'a eu lieu, d'où il résute que la nature stellaire de ces dieux date certainement de la plus haute antiquité. Quant à l'astre assigné à Mercure-Nabu, il fut appelé *mushtabarru mutanu* « faisant apparaître la mortalité », dont l'idéogramme est *dil-bat* et le synonyme *miktim-ishati* « ardeur de feu ». (Cf. héb. *êsh* « feu »; *reshef* « flamme ardente » = *deber* « mortalité, peste ».) Chez les Grecs, Hermès était aussi conducteur des âmes des morts ; en outre ils l'identifiaient aussi avec Apollon, dieu de la vaticination, par égard aux sens de son nom.

Page 158. La désignation idéographique de l'étoile filante, *mul-an-ta-sur-ra* « étoile en haut brillant », est une simple copie du nom assyrien réel (*kakkabu*) *çariru* « (étoile) brillante »; le phonème *sur* repose sur le nom *çurru* « splendeur ». Si le mot *unqu*, auquel se joint l'adjectif *çariru*, désigne une pierre noire, on pourrait supposer que l'idéogramme du corbeau *u-na-ga* n'est autre chose que cet *unqu*, symbolisant la couleur noire éclatante du corbeau.

Page 160. Nous avons dit plus haut qu'il n'y avait aucune raison pour suspecter l'équation *ashru* = *shamu* « ciel », donnée par un texte assyrien. J'ajouterai ici que l'exactitude de cette interprétation est prouvée par l'emploi, chez les rabbins, du mot *maqom* « lieu ». dans le sens de *shamaim* « ciel », pour « Dieu. » Il est temps que les assyriologues renoncent à la prétention de savoir mieux l'assyrien que les Assyriens eux-mêmes.

Page 162. M. *J.* prouve avec raison par l'idéogramme *tup dub* = *saharu* « entourer », que son équivalent assyrien *pulukku* signifie « cercle ». Il aurait dû ajouter que la racine sémitique *tapapu*, d'où l'hébreu *toph*, a précisément le sens d'« être rond ».

Page 164. Le nom *hamamu* ne me paraît pas devoir être séparé du verbe *hamamu* « apparaître, se manifester », rapporté à l'apparition d'un astre. La forme *hammamu* peut bien être un nom d'agent, et *hammame-sha-arbai* peut désigner les génies qui font paraître les quatre points cardinaux.

Page 168. L'ancienne réprésentation de *kibrati* « contrée » par *an-ub*, montre bien que le mot assyrien se rapportait aussi aux divisions du ciel. Ceci s'accorde parfaitement, comme M. *J.* le reconnaît lui-même, avec l'expression phénicienne *kibrat moça shamsh*, « direction du lever du soleil », il prouve en même temps que l'idéogramme précédent a été confectionné par des Sémites.

Page 170. J'ai déjà supposé ailleurs que le mot *giparu* désigne primitivement une espèce d'arbre, ainsi que l'espace planté de ces arbres. J'y ai comparé le bois de *gopher* qui a servi à la construction de l'arche. Les vergers qui contenaient les arbres de *giparu* étaient consacrés à *Ishtar*. L'origine sémitique de ce nom ne permet donc aucun doute, et la forme analytique sumérienne *gi-par* se montre à nous comme purement artificielle. Il est à remarquer que la ville d'Erech portait le nom de *E-gi-par 7* « maison à 7 vergers de *gipar* », c'est-à-dire ville possédant 7 vergers consacrés à *Ishtar*, sa déesse principale.

Page 195. La traduction de *e-kur* par « maison de la montagne », comme épithète de la terre qu'on se représentait sous la forme d'une montagne, me paraît très acceptable ; elle prouve que le sens de « montagne » et de « pays », qui est particulier au signe *kur*[1], provient de l'esprit sémitique. Le sens « de temple », inhérent à ce signe, rappelle l'usage des Phéniciens de faire des sacrifices sur les montagnes, culte prohibé par le Pentateuque. Nous avons ici un nouvel indice de l'origine sémitique de cette composition graphique.

Page 197. Si le mot *gigunu* signifiait « tombeau, cimetière », comme cela paraît très vraisemblable, on pourrait comparer le

1) Le sémitisme de *kur* est garanti par le syriaque כורתא qui par suite de la désinence féminine ne peut pas venir du grec χόρη; cf. la racine arabe כור.

talmudique *qiqane* « des vers de terre », ce qui rappellerait l'expression biblique « reposer sur une couche de vers et se couvrir de vermisseaux ».

Page 199. M. *J.* interprète très bien l'expression *e-shar* par « maison de l'abondance ». Quant à l'origine de l'idéogramme *shar*, aucun doute n'est possible ; il vient de la racine *shaar* « compter, mesurer », ainsi que je l'ai dit plus haut. C'est une nouvelle unité enlevée au sumérisme ; ajoutons que la composition *eshar* est artificiellement formée du mot connu *ashru* « lieu, terre ». C'est aussi l'opinion de M. Delitzsch. L'objection de M. *J.* que l'existence d'un assyrien *ashru* « temple » ne peut pas être prouvée, ne paraît pas difficile à écarter, quand on sait que le mot hébreu *maqom* « lieu », signifie également « temple ». Une autre question est de savoir si l'idéogramme *ekur* peut se lire *eshar*. M. *J.* se prononce pour la négative en remarquant que le nom de Tiglath Pileser ne s'écrit pas *tukulti-apil-e-kur*. Mais cet argument *e silentio* ne prouve pas grand'chose.

Page 201. En traitant de la grande montagne cosmique des Babyloniens, M. *J.* paraît attribuer tous ces noms à la langue sumérienne. Ainsi, il dit que la désignation : *e-har-sag-kur-ku-ra* est expliquée par les mots assyriens *shad-matati*. Il a perdu de vue que plusieurs temples qui portent ces noms ont été construits en Assyrie et par des rois assyriens, c'est-à-dire dans un milieu où il n'y avait aucune raison de conserver l'appellation étrangère. Mais à quoi bon raisonner quand l'analyse des mots ne permet pas de penser à une origine autre que celle de la langue assyrienne sémitique ? Reprenons-les un à un :

E-har-saq. On y constate : *e* « demeure » (héb. *î* « île ». contracté de *iwy*, racine *awai* « demeurer » ; — *har* (*hur, hir*), abrégé de *hurshu* « montagne boisée », héb. *horesh* ; — *sag* ; ass. *shaqu* « sommet ».

E-kur-mah. Le premier signe est déjà expliqué ; *kur*, abrégé de *kurtu* « sol rehaussé, continent, terre ferme ; », syr. *kurta*, ; ar. *kura* « district, contrée » ; *mahhu*, abrégé de *mah* « haut, élevé, sublime », adjectif formé de *muhhu* « crâne, tête » ; héb. *moah* « cerveau, cervelle, moelle ».

E-har-sag kalama « maison de la montagne de l'univers ». Les trois premiers éléments sont expliqués ; *kalama* est le mot ass. *kalamu* « la totalité », formé de *kalu* « tout » (héb. *kol*), et de l'enclytique *ma* qui devient souvent radical, comme, par exemple, dans *shamamu*, synonyme de *shamu* « ciel » et dans *mamu*, synonyme de *mu* « eau ».

E-har-sag-ila. Le dernier élément de ce nom est l'ass. *ilu* « haut, élevé », sémitique commun *'alaya*. Ce dernier phonème se trouve aussi dans *e-sag-ila*, littéralement : « maison-sommet-élevé », composition qui joue sur le nom réel *bit-shaqil* de *shaqalu* « suspendre, élever ». Pour la position géographique de la montagne de l'univers, il est à remarquer que son identité avec le mont *Aralu*, qui forme l'entrée des morts dans le Shéol, ne peut pas être ébranlée par la considération que l'habitation des morts ne peut pas être celle des dieux. Ces deux idées se concilient facilement ; il s'agit d'une montagne qui a ses racines dans le pays des morts, mais dont le sommet monte au delà des étoiles et des astres, lesquels tournent autour d'elle ; qu'y-a-t-il d'étonnant que le faîte d'une telle montagne soit la demeure habituelle des dieux, dont la plupart y sont nés. Je crois donc que le verset d'Isaïe qui parle du *har moêd* « la montagne de la réunion des dieux », fait probablement allusion à une croyance analogue à celle dont *la montagne de l'univers* assyro-babylonienne était l'objet. Quant au mot *aralu*, ainsi que je me suis déjà prononcé à plusieurs reprises, il signifie « mort » ; (comparez l'héb. *'arélim*, dans *Ézéchiel*, XXXII, 19, *passim*). Je ne m'arrêterai pas aux analogies avec le *Meru* des Indiens et le *Hara berezaïti* de l'Avesta que M. J. écarte à bon droit suivant moi, mais il aurait mieux fait de les passer sous silence comme étant trop prématurées dans l'état de nos connaissances actuelles de la mythologie babylonienne.

Page 215. Ici nous relevons une explication erronée qui a sa source dans la connaissance insuffisante qu'a l'auteur de la littérature talmudique. Comme vrai nom de la terre inférieure, il prend la forme prétendue sumérienne *kigal*, qu'il analyse en *ki gal* « terre grande » ; ce terme, dit-il, ne se trouve plus isolé en sumérien, mais il devait y exister autrefois. Puis il cherche à prou-

ver cette assertion : 1° par le nom *Nin kigal* (dame de *kigal*), de la reine du pays des morts, et 2° par le mot assyrien *kigalum* qu'il déclare dérivé du sumérien et qu'il traduit par « Untergrund » « sol inférieur ». Or, ce mot *kigalum* répond lettre par lettre au terme talmudique *qiqala* « fumier, sol ». On connaît la parole d'un rabbin : « J'aime mieux être assis sur le fumier (*qiqla*) de ma ville natale que dans les palais d'une ville étrangère ». Ce mot araméo-assyrien est contracté de *qilqala*, de *qalqel* « fouler, mépriser, gâter ». Il devient ainsi évident que l'analyse *ki-gal* « lieu grand » dont les éléments présentent d'ailleurs les racines sémitiques *kin* et *gll* est une invention des scribes assyriens, et M. *J.* n'aurait pas dû se laisser tromper par l'apparence. Je me permets de donner un conseil aux jeunes assyriologues qui se lancent si avidement à la recherche de l'inconnu en fait d'antiquité babylonienne, de ne procéder à leurs affirmations apodictiques qu'après s'être bien familiarisés avec toutes les autres langues sémitiques, surtout avec celles du groupe septentrional, comme l'hébreu et les divers dialectes araméens, dont la parenté avec l'ancien idiome de l'Assyrie et de la Babylonie est aussi étroite que possible. Il serait vraiment fâcheux que les inexactitudes étymologiques commises par des imprudents, soient le point de départ d'erreurs historiques et ethnographiques que plusieurs générations futures auront du mal à déraciner et à faire disparaître du bagage scientifique acquis après tant de peine et d'efforts individuels.

Page 217. Il est inutile de discuter l'étymologie que M. Hommel a donnée au terme assyrien *aralu*. Le mot turc *erlik* et son synonyme *ertik* « diable » viennent de la racine *er* et n'ont rien de commun avec *aralu*. J'ajoute que contrairement à ce que pense M. Vambéry, le hongrois *ördög*, loin de se rattacher au mot turc précédent, vient simplement de *drago* = *drako* « dragon ». L'hypothèse de M. Jérémias, comparant *arali* à l'héb. *erelam*, a été déjà repoussée par moi en rendant compte de son mémoire. — L'existence d'un dieu infernal *irkalla* étant donnée, et les enfers étant considérés comme une grande ville, on voit tout de suite que le phonème *uru gal* est une formation artificielle, et

cela d'autant plus certainement que chacun de ces idéogrammes est un mot sémitique ; *uru*, *eri*=héb. *'ir* « ville » ; *gal* = ar. *galil* « grand ». Quand on fait abstraction de cette composition savante, on reconnaît dans *irkallu* un dérivé de la racine *rakal* = *ragal* « marcher, piétiner ». C'est donc une personnification du sol qu'on foule, de la croûte terrestre. La ressemblance phonétique de ce nom avec celui de *Nergal* « dieu de l'étoile de Mars », a été la cause que celui-ci a bientôt joué le rôle d'un dieu infernal. Naturellement l'analyse de *Nergal*, comme s'il se composait de *ne-uru-gal* « seigneur de la ville grande », est également un artifice des scribes babyloniens. C'est dommage que M. *J.* ne se soit pas déclaré plus nettement sur sa valeur. Il paraît néanmoins pencher de ce côté, car il admet le rapport des phonèmes *gira* « pied », *gira gal* « grand pied », et *gira gal gal* « très grand pied », avec le nom réel *nergal*. Nous voudrions savoir comment le même nom peut signifier à la fois « seigneur de la grande ville » et « grand pied » ? M. *J.* nous expliquera peut-être un jour ce mystère.

Page 218. Le fait que l'idéogramme *kur-nu-gi* calque servilement l'épithète assyrienne du « pays des morts » : *irçit la-tarat* « terre sans retour », qui rappelle l'expression de Job : *derek lo ashub* « voyage d'où je ne retournerai pas », n'a pas besoin d'être prouvé. Cependant M. *J.* paraît donner la priorité de cette idée à ses amis sumériens ; c'est une affaire de goût et de faveur qu'on ne discute pas. — Le sémitisme du phonème *unu-gi* répondant à l'expression réelle *shubat ekliti* « demeure des ténèbres » (comparez l'héb. *ereç hoshek* « pays des ténèbres ») sera manifeste pour tous ceux qui ne sont pas aveuglés par la tradition sumérisante. On sait que *unu* est la forme simple de l'héb. *ma'on* « demeure ». D'autre part *gi* ou plutôt *gig* est tiré de *agagu* « brûler, tourmenter », au figuré « rendre noir », d'où l'idéogramme *gug* « foncé, noir ».

Page 219. A côté de *unu* on trouve aussi *uru*, toujours dans le sens de « demeure ». Il ne faut pas y voir une permutation de *n* en *r*, mais le mot *uru*, *eri* « ville » que nous venons de citer. Il est curieux de faire remarquer que le nom de la ville de *Erech*, en assyrien *arku* « longueur », est représenté idéographiquement par

des signes pouvant se lire *unu-ki* et *uru-ki*, signifiant tous deux « demeure du pays »; l'artifice des scribes est trop évident pour être nié et nous recommandons à M. *J.* d'y réfléchir. Un exemple non moins convaincant nous est donné par la composition idéographique *me shara* = *kullat parçi* « totalité des demeures ». On sait que le sens ordinaire de *parçu* est « ordre, commandement »; or il est rendu par le phonème *me* qui a précisément ces deux significations si divergentes. M. *J.* nous en donne lui-même un nouvel exemple dans l'idéogramme *bal*, rendant le mot *nabal kattu* avec ses deux sens de « frontières » et de « hostilité ». D'ailleurs la syllabe *bal* n'est qu'un simple abrégé de *balu* « passer, vieillir, périr ».

Page 224. Très intéressante est l'équivalence établie par M. *J.* entre *shu-alu-ki* et *Bube*, ce dernier nom appartient notoirement à une ville élamite; si *alu* était le nom signifiant « génie, esprit », on pourrait voir dans *bube* le mot talmudique *babua* « image, apparition, ombre ».

Pages 231-232. Je ne m'explique pas comment M. *J.* a pu voir dans les phonèmes *hul-ti-gili* (*an*), un mot sumérien complet. L'équivalent assyrien *hil palti*, composé de *hilu* « joie » et *paltu* « corps », montre assez clairement l'origine sémitique de *hul*; le rapprochement avec l'héb. *hil* « crainte » et *hol* « danser » fait voir que le sens primitif de la racine *hawal* était « s'agiter, faire des mouvements », pour manifester soit des sentiments de joie, soit des sentiments de peur.

Page 234, M. *J.* expose très bien les raisons qui font croire que la demeure divine désignée par les idéogrammes *du-azaga* ou *du ku* se trouvait dans l'abîme. Pour le sens de cette expression, savoir : « chambre pure », le doute n'est pas possible. Il ne s'agit donc que de déterminer si c'est un terme réel et non sémitique, ou bien une formation artificielle, un rébus. La réflexion suivante nous indiquera le choix à faire. La valeur pleine du premier signe est *t'ul*, *dul*, racine qui dans plusieurs langues sémitiques signifie « être vaste ». Cette valeur a donné lieu, comme dans tant d'autres signes, à l'abréviation *du*. Le second signe se prononce tantôt *azag*, tantôt *ku*. Cette dernière valeur doit être employée ici de préfé-

rence, par cette raison péremptoire que tous les autres phonèmes de cette catégorie reposent sur des expressions assyriennes où une racine *dasag* est peu probable. En acceptant la seconde valeur du signe on obtient le phonème *du-ku* qui rappelle aussitôt le mot sémitique *dukku* = aram. *dukta* « lieu, endroit, place »; arabe *dukkan* « chambre, boutique »; talm. *dukan* « terrasse, estrade ». Pour ce qui concerne l'origine du phonème *ku*, il paraît se ramener à l'assyrien *aku*, *iku* « eau limpide », réduit à sa partie consonantique par la chute de la voyelle initiale. Le dieu du *duku* = *dukku* est *Nabû*, qui est mis en rapport avec la végétation par suite de son analogie avec le verbe *naabu*, héb. *nub* « fructifier », d'où *tenuba* « fruit, produit ».

Page 239. D'après la croyance babylonienne, le *duku* imaginé comme l'endroit où se conservaient les sorts du monde, se trouvait dans une partie de l'océan indiquée par le groupe *ub-shu-gi-na*, mot à mot : « espace-lieu-réunion ». Chacun de ces idéogrammes se ramène facilement à son modèle assyrien : *ub* vient de *uppu* (racine *apap*) « entouré, cercle, district »; *shu*, représentant habituel de *idu* « main » a, comme ce mot aussi, la signification de « lieu, endroit, place » (comparez l'héb. *iad*); le dernier phonème *gin(na)*, abrégé de *ug-gin* est le même que *nigin*, dérivé de *nikimtu*, *nakamtu*, « accumulation, réunion ».

Page 243. Un exemple des plus intéressants, et en même temps des plus instructifs, nous est donné par l'équation *zu-ab* = *ab-zu* « océan ». Les premiers assyriologues avaient pris l'habitude de considérer le mot assyrien *apsu* comme étant emprunté au sumérien *zuab*, devant, d'après une glose, se prononcer *abzu*. Contrairement à cette opinion j'ai soutenu : 1° que le mot *absu* était originairement sémitique et venait de la racine *apas* « manquer, faire le vide »; 2° que le groupe *ab-zu* dérivait de ce mot assyrien au moyen d'une coupe artificielle destinée à désigner l'océan comme la maison de la science, c'est-à-dire comme demeure de *Iau* « dieu de la science ». M. *J.* reconnaît lui-même la possibilité et l'exactitude de l'étymologie que j'ai proposée pour *apsu*. Il cherche cependant à l'écarter par cet argument, d'après lui fort important, que « presque toutes les conceptions cosmologiques, particulière-

ment babyloniennes, portent des noms sumériens » (page 245). Nous avons montré qu'il n'en n'est rien; mais ce qui est plus instructif c'est que le passage même qu'il cite pour démontrer l'origine étrangère de *zuab*, prouve absolument le contraire. En effet, le texte dont il s'agit, rédigé en pur assyrien, emploie deux fois le mot *zuabbu* comme un simple synonyme d'*apsu* « océan ». Nous avons donc la certitude de l'existence de ce mot dans la langue assyrienne et aucune argutie n'est en état de lui retirer cette qualité; mais alors l'étymologie vraie se présente aussitôt à l'esprit, car *zuabbu* est une forme *fuallu* de la racine *sémitique* *zûb* « couler », racine qui a produit le nom du fleuve assyrien *Zabu* « le Zab », identique avec le substantif mandéen *zabu* « masse d'eau, flot[1] ». Ainsi se vérifie la règle formulée dès le début par moi, que la plupart des formes artificielles de l'idéographisme babylonien jouent par l'artifice du rébus sur des mots réels et pour la plupart du temps synonymes du mot qu'ils interprètent.

Page 245. L'autre idéogramme pour la mer, *e-gur*, peut-être abrégé de *en-gur*, quelquefois réduit à la syllabe *gur*, permet deux dérivations : celle de la racine *'agar* « rassembler, réunir. » qui rappellerait l'expression biblique « la réunion des eaux fut appelée mer » (*Genèse*, I, 10); celle du substantif néo-hébreu *'iqqar* « racine, base », rappelant l'expression *mosedê areç* « bases de la terre », appliquée au fond de l'océan et s'accordant avec l'assyrien *igaru* dont le phonème est *engar*. Dans les deux cas, le *noun* est simplement adventice. M. *J.* dit avec raison que les noms de *Bau* et de *Gur* désignent deux déesses différentes. Quant à l'identité de *bau* avec l'hébreu *bohu*, elle est assez douteuse, cependant pas tout à fait impossible comme l'affirme M. *J.* La circonstance que *Bau* est l'épouse de *ninip* « le dieu du soleil levant », prouverait plutôt en faveur de cette identification » (comparer l'ar. *beha* « beauté, éclat, splendeur »). L'idée est que le soleil émerge du sein de la mer. Je ferai remarquer enfin que l'idéogramme de la mer *a-ab-(ba)* « eau de la profondeur », se com-

1) La traduction de *Zabus* par *Lycus*, fondée sur un rapprochement avec זאב « loup » n'a pas plus d'autorité que par exemple celle de Tadmor (*Tammor*) par *Palmyra*.

pose de *a*, abrégé de *amu* « flot» (héb. *yam*), et de *ab*, abrégé de *apu*« creux », racine qui a produit l'héb. *epha* « une mesure » et l'assyrien *aptu* = aram. *apta* « niche, cellule, chambre ».

Page 271. A ma connaissance, l'identification de Ἰλλινος avec le sumérien *en-lil* n'est pas si universellement admise que le dit M. *J.* qui semble perdre de vue que les deux idéogrammes de ce groupe sont les abréviations respectives des mots assyriens connus, *enu* « seigneur » et *lilu* « sorte de démon » (comp. l'héb. *lilit.*) On n'a vraiment pas besoin d'aller chercher si loin quand l'assyrien *elinu* « élevé, sublime » offre une explication des plus naturelles. C'est simplement une épithète remplaçant le nom propre. Encore moins consistante est l'identification du dieu 'Αός avec le sumérien *a* « eau ». J'ai montré depuis longtemps que le nom propre du dieu de l'océan écrit artificiellement *e-a* « maison de l'eau », était, en assyrien, *iau* pour *iawu* = *iamu* (le sémitique *iam*), « mer , océan ». Il est étonnant que M. *J.* n'ait pas pris en considération cette tentative étymologique, ne fût-ce que pour la réfuter. En général, je crois que la seule considération que parmi les divinités cosmologiques les plus anciennes, figurent les noms du couple *lahmu* et *lahamu* [1], dont l'origine sémitique est incontestable, aurait dû empêcher M. *J.* de prendre au sérieux les formes bizarres qu'il nomme termes sumériens ou accadiens. Si les Sumériens avaient une existence réelle, leur génie cosmogonique n'aurait pas montré la moindre trace de sémitisme. La conclusion est ici forcée, étant donnée l'impossibilité de la pénétration mutuelle de deux langues à l'époque préhistorique de l'incubation mythologique. Toutes ces divinités sont les créations du génie sémitique seul, et les formes étranges de quelques-unes de leurs noms sont des compositions artificielles et idéographiques.

Les remarques qui précèdent se bornent à la partie relative à la cosmologie et encore n'en ai-je relevé que les étymologies les plus saillantes. A plus forte raison m'abstiendrai-je de suivre le

1) Ils signifient « chair, pain, substance » ; pour la formation comparez *Hasan* et *Hosaïn*., deux fils d'Alî.

sumérisme de l'auteur dans les autres parties de son livre dont je n'offre pas l'analyse. Cependant, comme spécimen du genre il me paraît utile de prendre note d'un point d'interrogation que M. *J.* lance à l'adresse des antiaccadistes avec l'intention évidente de les mettre dans l'embarras (p. 424). Après avoir cité le passage *sharhat diparaka kima gi-bil* « ton flambeau rayonne comme le feu », il ajoute : « De même que *apparu* « pré, marais », *giparu* « plantation de roseaux », *gipāru* « espace fermé », *saparu* « filet » rappellent respectivement les termes sumériens *a* « eau » *gi* « roseau », *gi* « obscurité », *sa* « filet », de même *dipāru* « flambeau » rappelle le sumérien *di* « feu ». Comment ces assonances cadrent-elles avec l'antiaccadisme? » Notons d'abord que M. *J.* ne se donne même pas la peine d'expliquer la cause qui a obligé les Assyriens à joindre à ces vocables sumériens la terminaison *paru* et la signification de ce singulier appendice[1]. Mais ce qui est pire, c'est que les mots אפר (héb.), אפרא (aram.), גּפר (héb.), דפרנא (aram.), דפראן (ar.), ספפאר (ar.) reviennent avec un sens peu différent dans les autres langues sémitiques.

Je me résume. Les aberrations de philologie comparée et d'ethnographie mises de côté, le grand ouvrage de M. *J.* constitue dans sa première partie un répertoire très utile pour étudier la cosmologie babylonienne, dans les trois autres parties des additions précieuses à l'interprétation des textes et des entités mythologiques des Assyro-Babyloniens. Tous les résultats ne sont pas également certains, mais tous doivent être pris en sérieuse considération. Servir au progrès de la science est un noble but qu'on n'atteint pas sans avoir franchi de nombreux obstacles dont les plus difficiles sont l'entêtement dans l'opinion reçue et la suffisance qui empêche de rechercher des lumières chez les autres. Pour nous assyriologues, la modestie n'est pas seulement une vertu, mais la condition vitale de nos études. C'est en croyant beaucoup savoir que quelques-uns d'entre eux nous ont transmis des traditions erronées qui s'évanouissent devant le libre examen.

1) C'est comme si l'on disait que les noms des lettres grecques *bêta*, *êta*, *zêta*, *thêta*, *iôta* dérivent des appellations populaires *bé*, *é*, *zé*, *thé*, *i*, au moyen du suffixe *ta* !

Soyons-leur vivement reconnaissants pour les vérités qu'ils nous ont enseignées, mais n'acceptons pas de confiance leur synthèse surannée qui menace de nous ramener de deux siècles en arrière et de nous faire perdre le fruit scientifique acquis par plusieurs générations dans le domaine de la philologie et de l'ethnographie.

J. Halévy.

LES PERSONNAGES AILÉS DES MONUMENTS ASSYRIENS

D'APRÈS M. EDWARD B. TYLOR

(*Proceedings of the Society of Biblical archæology*, June 1890).

Le numéro de l'*Academy* du 8 juin 1890 contenait une lettre de M. le professeur Edward B. Tylor, d'Oxford, l'auteur connu de savants travaux sur le passé préhistorique et ses vestiges existant encore de nos jours. Il annonçait son dessein de proposer une modification à l'interprétation jusqu'à présent acceptée de ces figures assyro-chaldéennes qui représentent des personnages royaux ou divins (ce qui au fond revient au même), munis d'ailes dorsales, portant d'une main une sorte de panier ansé et allongeant de l'autre un objet qui ressemble à un cône à petites imbrications régulières et qui suggère au premier abord l'idée d'une pomme de pin.

Chargé l'hiver dernier des *Gifford Lectures* à l'Université d'Aberdeen, M. Tylor fut amené par le sujet qu'il traitait à comparer les différentes manières de représenter les êtres divins dans les religions de noms divers qui se sont partagé le monde ; ce qui porta spécialement son attention sur les divinités ailées, plus spécialement encore sur les divinités ailées à forme humaine ou presque humaine des monuments assyriens. L'explication proposée par M. Tylor est trop ingénieuse à la fois et trop vraisemblable pour que nous ne la soumettions pas aux lecteurs de cette *Revue*, en donnant une reproduction presque entière de l'article

qu'il a publié sur cette matière dans les *Proceedings of Biblical archæology* de juin 1890[1].

On peut considérer comme très probable, dit-il, que les personnages ailés des monuments assyriens sont une imitation ou tout au moins une suggestion des figures analogues de l'ancienne Égypte. Celles-ci peuvent se classer en trois groupes, les soleils ailés, les monstres ailés des tombes thébaines, et les divinités ailées à corps humain. Les monuments assyriens présentent des formes bien connues correspondant plus ou moins exactement à ces trois groupes. D'abord on y voit le soleil représenté comme un disque ailé, parfois avec un dieu-archer à l'intérieur du disque. En second lieu les animaux-monstres sont représentés dans des proportions colossales par les taureaux ou les lions ailés, ainsi que par des chevaux ou des griffons également ailés. Enfin nous avons des figures ailées à corps humain que l'on peut trouver dans l'*Histoire de l'art dans l'antiquité : Chaldée et Assyrie*, de MM. Perrot et Chipiez, et dans les *Monuments* de Layard. Quelques-uns de ces personnages ont la tête humaine, d'autres ont une tête d'aigle ou d'oiseau analogue. Les uns ont quatre ailes, d'autres deux seulement, ce qui rappelle un passage de Bérose touchant les figures conservées au temple de Bel à Babylone. En examinant les sculptures assyriennes, on serait porté à supposer que les personnages ne montrant que deux ailes étaient censés en avoir quatre. Là où il n'y en a que deux, elles paraissent mal appareillées. A présent, il serait peut-être peu rationnel de critiquer trop minutieusement l'adaptation anatomique des ailes assyriennes. On peut en tout cas les considérer comme indiquant la capacité des êtres qui les possèdent de parcourir l'espace en volant. Seulement, comme on l'a remarqué judicieusement, ces personnages ne volent jamais. Il faut observer aussi que les figures ailées à corps humain d'Assyrie sont conformées, non pas à l'instar des figures ailées égyptiennes de la même catégorie, mais à la manière des monstres ailés. Par exemple, la déesse

1) Les illustrations qui accompagnent le texte anglais nous empêchent d'en faire ici la traduction littérale.

égyptienne Nepthys est représentée avec des ailes d'oiseau attachées sous les bras et qu'elle fait mouvoir d'une manière faisant penser au mouvement de la chauve-souris qui s'envole. Il y a quelque chose de naturel et de logique (par comparaison) dans cette structure. On conçoit que les bras fassent mouvoir les ailes. Il en est autrement dans les figures assyriennes. Les ailes sont simplement attachées au dos des personnages et il est impossible de deviner par quel moyen elles pourraient s'agiter au gré de leurs possesseurs.

Les figures ailées, humaines ou presque humaines, à tête d'homme ou d'oiseau, à deux ou à quatre ailes, immobiles ou marchant, des monuments assyriens, sont en connexion très fréquente avec ce qu'on appelle « l'arbre sacré » ou « l'arbre de vie », qui lui-même affecte très souvent des formes conventionnelles, ne rappelant que de très loin la forme réelle de l'arbre qu'il est censé représenter. Cependant on est d'accord pour reconnaître dans ces variantes multiples l'intention de représenter le palmier à dattes ou dattier [1], dont la fleur est figurée par une sorte de rosette ressemblant à une rosace de cathédrale en miniature, tronquée par le bas. Un groupe de dattiers est figuré par un entre-croisement régulier, également conventionnel, de tiges et de rosettes.

Maintenant, tous ceux qui ont vu cette catégorie de figures assyriennes se rappelleront que les personnages ailés en question présentent de la main droite à ces soi-disant groupes de dattiers un objet qui ressemble à une pomme de pin et que l'on a pris en effet pour en être une. Mais il faut se rappeler que la représentation des végétaux sur les monuments assyriens est bizarre et que des formes semblables ou analogues à celle-ci servent à plusieurs fins. On peut voir dans les *Monuments* de Layard des dessins très semblables à celui de la prétendue pomme de pin et qui ont la prétention de représenter des grappes de raisin ou l'aigrette d'une plante de marais. Il n'est donc pas du tout sûr que l'objet conique, mis dans la main droite des divinités ailées

1) On sait que le dattier est le palmier frugifère ou le palmier à dattes.

qui le présentent à des dattiers, soit réellement une pomme de pin. D'ailleurs, si l'arbre que la divinité ailée semble vouloir toucher avec cet objet est un dattier, on ne voit pas très bien pourquoi on le toucherait avec une pomme de pin. C'est ce qui a induit ceux qui ont adopté cette façon de comprendre la chose à y voir la figuration d'une cérémonie mystique. Cela pourtant n'y ressemble guère, et il a paru à M. Tylor que l'acte représenté de la sorte était en rapport étroit avec la fécondation artificielle du dattier, procédé connu depuis l'antiquité reculée. C'est ce qu'il s'agit de démontrer.

Hérodote (I, 193) dit dans sa description de la contrée babylonienne : « Les palmiers (φοίνικες) croissent en abondance par toute cette grande plaine, surtout ceux de l'espèce qui porte du fruit (dattiers), et ce fruit fournit aux habitants du pain, du vin et du miel. On les cultive à tous égards comme les figuiers, et notamment en ceci que les indigènes lient le fruit des palmiers mâles, comme les Grecs les appellent, aux branches des palmiers portant des dattes, pour que le moucheron entre dans les dattes, les mûrisse et les empêche de tomber. Les palmiers mâles, comme les figuiers sauvages, ont ordinairement ce moucheron dans leur fruit ». Il est inutile de relever ici l'erreur que commet l'historien grec en assimilant la fécondation du dattier à celle du figuier et en faisant intervenir un moucheron qui n'a rien à faire ici. Nous ne voulons en retenir que cette mention de la méthode de fécondation usitée en Babylonie. Nous y ajouterons un passage très intéressant de Théophraste (*Hist. Plant.*, II, 2, 6; 7, 4), où il distingue les fleurs mâles des fleurs femelles. Après avoir décrit ce qu'on appelle la « caprification » (ἐρινασμός) des figues, il continue : « Quant aux palmiers, cet office est rempli par les mâles sur les femelles. Il a pour résultat que les fruits tiennent bon et mûrissent. C'est ce qu'en vertu de la similarité on nomme ὀλυνθάζειν. Cette opération se fait comme il suit. Quand le palmier mâle est en fleurs, on coupe la palme dans laquelle la fleur s'épanouit et, telle qu'elle est, on en secoue le duvet, les corolles et le pollen sur les fruits femelles. Ainsi traités, ces fruits persistent et ne tombent pas. »

Pline enfin dans son *Histoire naturelle* (XIII, 7) fait des remarques sur les deux sexes du dattier et ajoute que la fécondation de cet arbre est aidée par l'homme qui se sert pour cela de la fleur et du duvet des palmes mâles, se bornant même quelquefois à en secouer la poussière sur les femelles. *Adeoque est Veneris intellectus ut coitus etiam excogitatus sit ab homine ex maribus flore et lanugine, interim vero tantum pulvere insperso feminis.*

De ces anciennes observations, nous pouvons passer à celles d'un voyageur bien connu du dernier siècle, Thomas Shaw, qui, dans une description de la culture du dattier, s'exprime ainsi : « On sait que ces arbres sont mâles et femelles et que le fruit de celles-ci est sec et insipide, s'il n'a pas au préalable été mis en communication avec le mâle. Par conséquent, au mois de mars ou d'avril, quand les gaines [1] qui renferment les jeunes régimes de fleurs mâles et les fleurs femelles commencent à ouvrir — auquel temps celles-ci sont déjà formées, tandis que les premières sont encore cotonneuses — on prend un grain ou deux d'un régime mâle et on l'insère dans la gaîne femelle ; ou bien on prend tout un régime mâle et on en secoue le duvet sur plusieurs régimes femelles. Cette dernière pratique est usuelle en Égypte où il y a nombre de dattiers mâles ; mais, en Barbarie, les femelles sont fécondées d'après la première méthode, un seul régime mâle suffisant à la fécondation de quatre ou cinq cents femelles » (*Travels or Observations relating to Barbary*, Oxford, 1738, Part III, ch. I).

Ce procédé de fécondation artificielle, quelle que soit son antiquité, n'est pas difficile à expliquer. Il se borne à faciliter le procédé de la nature elle-même. On a établi, dès le XVIIe siècle, que, dans les déserts de l'Afrique, les bois de palmiers sauvages produisent, sans culture aucune, d'abondantes moissons de dattes, parce que le vent porte sur les palmiers femelles le pollen des palmiers mâles. M. Tylor ne sait si cette observation a été vérifiée

1) On se rappellera que les dattes se présentent d'abord sous la forme d'une grappe de petits fruits agglomérés en forme de quenouille et renfermés dans une palme entr'ouverte. De là viennent les *régimes* de dattes.

dans les derniers temps, mais il est clair que le produit de cette fécondation naturelle, dépendant du nombre et de la situation des palmiers mâles, doit être assez maigre et surtout très irrégulier. Il n'est donc pas étonnant que la fécondation artificielle ait prévalu là où l'on s'adonnait à la culture des dattes. On a pu voir par les citations précédentes qu'on recourait à trois méthodes distinctes. Celle qu'Hérodote a décrite consistait à lier les floraisons mâles aux branches femelles portant du fruit. Dans les temps modernes, la méthode plus économique d'insérer dans les gaines femelles un ou deux grains mâles, telle qu'elle a été observée par Shaw, est d'un usage général dans les contrées dattières. L'éminent botaniste Kaempfer en a fait une description illustrée très soigneuse [1]. Enfin, nous avons pu voir que le procédé consistant à secouer le pollen des fleurs mâles sur les femelles a été connu dans l'antiquité et continué dans les temps modernes. C'est ce procédé que nous allons spécialement envisager en rapport avec le sujet de cet essai.

Examinons la forme de la floraison mâle portée sur la palme productrice. Nous verrons qu'elle ressemble singulièrement à l'objet conique tenu par les divinités ailées assyriennes [2]. Dans le traité de Kaempfer déjà cité, se trouve un dessin de fleurs de dattier mâle détachées de leur gaine, les corolles ouvertes, et prêtes à laisser échapper le pollen, c'est-à-dire précisément dans la condition requise pour la comparaison. Nous ne saurions mieux comparer ce genre d'aigrette qu'à une pointe d'asperge à granulations très marquées et très allongées, ou bien à une aigrette renflée à la base en forme de quenouille. M. Tylor a dû à l'obligeance de l'un de ses amis, propriétaire d'un jardin célèbre d'Italie, de posséder plusieurs régimes en fleur de la même espèce et en a fait tirer des photographies. On peut observer, en les comparant au dessin de Kaempfer, que c'est celui-ci qui ressemble le plus aux objets en question de la sculpture assyrienne.

1) *Amœnitat. Exot.* Fasc. v, 1712.

2) Les bas-reliefs assyriens du British Museum comptent plusieurs spécimens de ces représentations colossales.

Il a représenté la grappe de fleurs au moment où les fleurs sont ouvertes. Les photographies les ont reproduites telles qu'elles sont au moment où elles commencent seulement à s'épanouir. De plus, on peut constater dans le dessin du botaniste quelque chose de conventionnel qui rappelle la manière des sculpteurs assyriens.

Cette ressemblance de l'objet conique assyrien et de la fleur de dattier, rapprochée du fait qu'on nous montre cet objet porté sur des dattiers, peut déjà suggérer l'opinion que la scène représentée figure un acte de fécondation artificielle. Un examen ultérieur des monuments fortifie plus qu'il n'affaiblit cette conclusion. Le panier ou corbeille ansée tenue par la main gauche a pour correspondant le panier que porte aujourd'hui le cultivateur en Orient, et où il met ses grappes de fleurs à pollen quand il grimpe aux palmiers qu'il veut féconder. C'est ainsi qu'il prévient la dispersion des fleurs et la déperdition du pollen, qu'il ne pourrait empêcher s'il les portait simplement à la main. Parfois le personnage ailé porte seulement le panier, la main tendue vers le dattier ne porte rien, mais la scène représentée est exactement la même, le panier indique par conséquent l'acte que ce personnage est censé accomplir.

Les contours et les combinaisons très conventionnelles des diverses parties du palmier, qui rendent cet arbre méconnaissable dans beaucoup de sculptures assyriennes, surtout quand elles ne sont qu'un décor, semblent toutefois, dans certains cas, déceler que l'artiste a eu conscience de leur signification. On voit des grappes disposées de façon à rappeler la gaine entr'ouverte, entre les rebords de laquelle elles apparaissent. On les voit même sous cette forme faisant office de bordures ornementales, ou bien elles sont tout à fait dépouillées de leur gaine, par exemple sur la robe royale dite de Nemrod. Sir George Birdwood, dans son livre intitulé *Industrial Arts in India*, p. 325, traitant des « modèles de fleurs et boutons de fleurs », identifie avec des fleurs de dattier les têtes coniques allongées et développées en forme d'éventail, que l'on rencontre comme autant de groupes de zéros rangés symétriquement autour d'un petit cercle central sur

tant de corniches et de bordures. Ce genre d'ornementation est précisément la forme conventionnelle de ces fleurs dans une quantité de monuments assyriens. Il ne faut pas s'étonner de cette déviation de la forme naturelle d'un arbre ou d'une fleur. C'est ainsi, par exemple, que chez nous la fleur de lis revêt à chaque instant des formes qui ne permettraient pas de la reconnaitre à un observateur étranger au symbolisme de l'ancienne royauté française. Mais cette induction de sir G. Birdwood est fort intéressante, puisque, traitant un tout autre sujet que M. E. Tylor, et parti d'un point de vue très différent, il est arrivé à une conclusion toute semblable, quant au sens qu'il faut attribuer à cette forme décorative de l'art assyrien.

Il n'est donc pas douteux que ces déités ailées, tenant l'objet conique et le panier, approchant le premier du palmier sacré, mettent en contact les fleurs mâles et les fleurs femelles et déterminent ainsi la fécondation [1].

Pourquoi cette scène est-elle si souvent représentée? Quelques remarques préalables sont nécessaires pour répondre à cette question.

Le soleil ou disque du soleil ailé, importé probablement d'Égypte en Assyrie, déploie dans la sculpture assyrienne la même suprématie dans les scènes de signification religieuse que sur les monuments sculptés ou peints de l'Égypte. On possède des groupes assyriens (V. l'ouvrage illustré de Layard) où l'on voit deux personnages agenouillés tenant le soleil par des cordons. Le British Museum montre une pierre provenant du sanctuaire de Samas, le dieu-soleil de Sippara, où l'on reconnaît les deux mêmes divinités. Elles tirent le soleil au moyen de deux cordes dont les extrémités touchent des fleurs de palmier, de forme conventionnelle, comme celles dont nous avons parlé. Elles gui-

1) Cette opinion n'est cependant pas généralement admise. Voir les conclusions différentes de M. Chad Boscawen dans le *Babylonian and oriental Record* (mars 1890 : « Notes on the Assyrian sacred trees ») et les articles de M. Bonavia et Terrien de Lacouperie (*ibid.*, mars, avril et septembre : « Did the Assyrians know the sexes of the date-palms? No, » et « The calendar plant of China, the cosmic tree and the date palm of Babylonia »).

dent, elles dirigent le soleil qu'elles maintiennent dans sa voie normale. Le soleil est ainsi amené sur le palmier, évidemment pour en mûrir les fruits, tandis qu'en arrière des deux êtres agenouillés deux figures ailées, debout, armées de l'objet conique et du panier, s'apprêtent à féconder l'arbre. La même scène, avec plus ou moins de variantes, est répétée sur des cylindres conservés au British Museum et ailleurs. Elle avait évidemment un sens bien compris dans le naturisme assyrien. L'importance du palmier à dattes dans la contrée mésopotamienne est appréciable par le fait que, même de nos jours, une mauvaise récolte de dattes est l'équivalent d'une famine. Kaempfer rapporte que les Turcs furent tentés de renoncer à une expédition contre Bassora, parce qu'on les menaçait de couper les dattiers mâles dans le district envahi. Cette mesure eût condamné leurs soldats à la disette. Mais, à cause de son caractère calamiteux pour la population, l'exécution en fut ajournée, et l'occupation du pays put s'accomplir (*ouv. cit.*, p. 706.) Il n'est donc pas surprenant que les personnages ailés qui tiennent en leurs mains les cônes fertilisants, aient tenu une grande place, très en vue, sur les murs des palais ou des temples de Ninive. Leur nature divine est prouvée par leur connexion avec le soleil. Mais quel était leur nom, personnifiaient-ils les vents fertilisants ou des divinités nationales, dont l'influence vivifiante était symbolisée par l'acte de féconder le dattier, voilà ce qui ne saurait être discuté dans cet essai.

Il faut savoir toutefois qu'on peut observer, sur les monuments assyriens de ce genre, un personnage à figure humaine, portant aussi la grappe conique du dattier, et le dos couvert, jusque par dessus la tête, d'un corps de poisson. Le professeur Sayce l'identifie avec Ea ou Oannès. A première vue, on se demande ce que ce dieu marin peut avoir à faire avec la culture du dattier. Mais le texte de Bérose lève la difficulté. Cet Oannès, qui sortit de la mer Érythrée, près des côtes babyloniennes, avait le corps d'un poisson, des pieds humains joints à une queue de poisson et une tête humaine sous une tête de poisson. C'est à lui que remontaient les origines de la civilisation babylonienne, et parmi les

arts qu'il enseignait aux hommes était celui de distinguer les semences et de récolter les fruits de la terre. Dans sa main, le panier et la grappe dattière doivent avoir été les signes typiques d'un dieu de l'agriculture.

Un autre chapitre pourrait être consacré aux types divins ailés qui passèrent d'Assyrie chez d'autres nations. On a lieu de penser qu'ils agirent sur l'imagination des Hébreux qui les purent connaître. Déjà M. Layard avait appelé l'attention sur les rapports de certains éléments des visions mystiques d'Ézéchiel avec les produits de l'art assyrien. Les quatre têtes des animaux célestes d'Ézéchiel : homme, lion, taureau, aigle (comp. *Ézéch.*, I, 10), sont précisément celles qu'il a pu contempler sur les monuments assyro-chaldéens. C'est là qu'on peut découvrir aussi le taureau ailé et le lion ailé, et cette marche « droit devant soi », qui fait partie de la caractéristique des animaux divins du prophète, qui, eux aussi, portent quatre ailes. Ce quatuor de formes mystiques est reproduit par les quatre animaux célestes de l'Apocalypse (IV, 6-8), et il a de plus fourni des attributs symboliques aux quatre évangélistes.

On peut poursuivre encore ce rapprochement. Le prophète, en décrivant ces mystérieuses créatures qu'il savait être des *kerubim* ou chérubins, dit que chacun d'eux avait quatre ailes et que sous ces ailes on distinguait des mains d'homme. C'est précisément la figuration donnée à l'une des divinités ailées reproduites par M. Tylor en tête de son essai. Elle s'avance majestueusement, le panier et la grappe dattière à la main. Il est fort improbable qu'au temps d'Ézéchiel il y eût, ailleurs que dans l'Assyro-Chaldée, des représentations semblables. Du reste, par le canal des Phéniciens, les formes de l'art assyrien avaient été bien auparavant portées à la connaissance des Israélites. Par exemple, on nous raconte que les artistes tyriens qui construisirent et ornèrent le temple de Salomon y sculptèrent des chérubins, des palmes et des fleurs épanouies (I *Rois*, VI, 35). Cela suppose que chez les Phéniciens il y avait des formes artistiques d'origine assyrienne. Le chérubin était une figure définie, au nom bien connu, et non seulement l'arbre sacré conventionnel

de l'Assyrie était à côté du chérubin, mais, de plus, on l'identifiait avec le palmier à dattes. Les types qui servirent au prophète à dessiner les animaux divins de sa vision sur les bords du Chebar sont désormais sous nos yeux et l'objet de nos études.

On peut constater aussi la transportation à Persépolis de formes assyriennes, en examinant des groupes d'animaux ailés associés à des arbres et à d'autres objets sacrés. Ces groupes sont ordinairement gravés sur des cylindres. Il est bien difficile de dire s'ils continuent d'exprimer une idée religieuse ou bien s'ils sont devenus purement décoratifs. Mais, en étudiant de près leurs détails, on y découvre plus d'une indication très instructive du sens qu'on y attachait. Ainsi, l'un de ces groupes nous montre un être fantastique ailé, au corps de lion et à la tête humaine, levant une de ses pattes sur la fleur terminale d'un arbre. Cet arbre est bien visiblement un palmier, et cette fleur est dessinée sous la forme d'une demi-rosette posée de champ. Le tableau est encadré par des rosettes pleines; et leur comparaison avec les demi-rosettes, qui forment les fleurs terminales des dattiers représentés, fait supposer qu'elles étaient censées figurer la tête du palmier vu d'en bas ou d'en haut. Dans l'ornementation assyrienne ces rosettes pleines (qui ressemblent à une fleur de reine-des-prés) accompagnent les cônes, les feuilles et les gaines du palmier, et il est rationnel de supposer que les objets ressemblant à des roues, et auxquels des divinités ailées présentent le cône sur l'archivolte émaillée de Khorsabad figurent des palmiers. C'est ce qui expliquerait un autre groupe, reproduit par M. Tylor, où l'on voit deux personnages ailés présentant le cône à une sorte de roue formée de trois cercles concentriques, les deux cercles extérieurs étant réunis par une collerette de corolles rappelant aussi celles de la reine-des-prés. Ce groupe fait penser aux chérubins et aux roues alternantes de la vision d'Ézéchiel. Une partie de la décoration du vase François de Florence nous montre, d'autre part, une scène analogue à celle de Persépolis : deux êtres ailés, au corps de lion, mais cette fois ayant une tête d'aigle, lèvent chacun une patte sur un singulier enchevêtrement de formes bizarres, ou l'on reconnaît aisément toutefois les feuilles

pointues et les demi-rosettes dont nous venons de signaler le rapport conventionnel avec les feuilles et les fleurs du dattier. On peut suivre à la trace les formes de plus en plus modifiées de ce genre d'ornementation dans les œuvres décoratives de la Renaissance, et notamment dans les Loges du Vatican.

On reconnaît aujourd'hui dans l'archéologie classique que les divinités ailées de l'Assyrie sont les ancêtres des génies ailés dont les formes gracieuses ornent les monuments de l'art grec, étrusque et romain. Plus tard, quand le christianisme fut devenu la religion impériale, les Victoires, les Cupidons, les Génies, gardiens de Rome païenne, n'eurent que peu de changements à subir pour devenir les anges du ciel chrétien. N'est-il pas curieux de voir que le dattier assyrien, bien que séparé des divinités ailées qui s'appliquaient à le féconder, n'en a pas moins fait son chemin à travers le vaste monde? Dès les premières découvertes assyriennes, il fut évident que les formes conventionnelles du dattier avaient donné lieu à une figure d'ornement très fréquente chez les Grecs, et que nous appelons encore aujourd'hui une « palmette ». Il est plus d'un mur d'église où des palmettes entourent un groupe d'anges sculptés. C'est bien loin de notre Occident, c'est il y a bien des siècles, que l'ancêtre de l'ange étendait sa main fécondante sur l'ancêtre de la fleur, et on ne peut s'empêcher de réfléchir longuement sur cette persistance et cette continuité de formes, dont le sens originel est oublié depuis si longtemps.

Reproduit d'après l'original anglais par

ALBERT RÉVILLE.

CORRESPONDANCE

LETTRE DE M. V. HENRY

Monsieur le Directeur,

La *Revue de l'Histoire des Religions* a publié dans son numéro de juillet-août, un article dont je n'ai eu connaissance qu'à ma rentrée à Paris. La *Revue* me saura gré, sans doute, de passer sous silence toute la partie doctrinale de cet article. Ma réponse risquerait d'excéder les limites, je ne dis pas de mon droit de réponse, mais de la patience de vos lecteurs, et s'émousserait d'ailleurs contre le roc d'une critique aussi sûre d'elle-même que celle de l'auteur de l'article. Il résout en se jouant des difficultés qui ont arrêté, durant des années, Bergaigne, son maître et le mien : c'est affaire à lui, et je n'ai qu'à l'en féliciter. Il veut bien aussi m'offrir — d'un peu haut — quelques leçons de sanscrit : je l'en remercie, et ne me donnerai pas le ridicule d'user de représailles. Quand paraîtra ma seconde édition, qui ne semble pas devoir se faire très longtemps attendre, il s'y assurera du prix que j'attache à sa collaboration désintéressée.

Un seul reproche me tient à cœur : celui d'avoir été l'exécuteur testamentaire infidèle de mon cher Bergaigne. Je croyais pourtant avoir dit assez nettement que ma traduction du Rig-Véda était celle de Bergaigne. Je croyais aussi n'avoir jamais donné à personne le droit de douter de ma parole. Mais mon critique a poussé le scrupule jusqu'à rechercher, dans les écrits antérieurs de Bergaigne, les interprétations qu'il avait depuis abandonnées ou modifiées, et, les opposant à celles de mon lexique, a signalé entre son œuvre et la mienne de nombreuses et flagrantes contradictions.

Ce procédé, pour léger qu'il puisse paraître, n'a rien que de concevable de la part de l'honorable critique : éloigné de Paris, ayant même dans les dernières années cessé presque toutes relations avec Bergaigne, il n'a pu que bien difficilement se tenir au courant de son enseignement et de l'évolution de sa pensée toujours en éveil. Il en est donc resté aux ouvrages imprimés du maître, tandis que je puisais aux sources vives de sa parole, de sa correspondance et des manuscrits qu'il m'a légués.

Puis donc qu'il est nécessaire de répéter, pour la bien faire entendre, une affirmation déjà formulée et qui eût dû suffire, je déclare que sur *tous* les points

où mon critique me met en contradiction avec Bergaigne, je suis au contraire en parfait accord avec lui, et que j'ai entre les mains la preuve matérielle de cet accord, les papiers posthumes de Bergaigne, que je m'offre, Monsieur le Directeur, à soumettre à votre examen ou à celui de toute autre personne qu'il vous plairait de désigner.

J'espère en conséquence que la *Revue* voudra bien, en ce qui concerne ce point essentiel, tenir pour non avenues les conclusions de son collaborateur, qui lui-même peut-être regrettera de s'être ainsi engagé sur un terrain où le seul souci de mon honneur me commandait impérieusement de le suivre et de l'arrêter.

Agréez, je vous prie, Monsieur le Directeur, la meilleure assurance de mes sentiments confraternels,

V. Henry

Paris, 18 octobre 1890.

M. Regnaud, ayant pris connaissance de la lettre de M. Henry, nous adresse les observations suivantes :

J'ai surtout constaté des faits. A qui la faute s'ils paraissaient impliquer une responsabilité que M. Henry récuse, ce dont je lui donne acte bien volontiers sous le bénéfice des remarques ci-jointes.

Il ressort de la lettre ci-dessus, aussi bien que des faits établis dans l'article qui l'a motivée, que le *Manuel pour étudier le sanscrit védique*, de MM. A. Bergaigne et V. Henry, contient, surtout au *Lexique*, plusieurs interprétations différentes de celles que Bergaigne a données des mêmes mots dans ses travaux antérieurs, et notamment dans ses *Etudes sur le lexique du Rig-Véda* et sa *Religion védique*. (J'aurai plus tard et ailleurs l'occasion d'en fournir des preuves nombreuses en ce qui concerne ce dernier ouvrage.)

Or, est-il admissible que si Bergaigne avait publié lui-même le *Manuel*, il eût assez peu craint de paraître en contradiction avec lui-même pour ne pas fournir d'explications sur les motifs qui lui avaient fait modifier à tant d'égards, et parfois d'une manière si profonde, ses manières de voir d'autrefois? A son défaut, n'était-il pas du devoir de son éditeur, qui était en même temps son collaborateur, et, à ce qu'il semble, le confident des progrès de sa pensée scientifique, de vaquer à un soin si nécessaire à l'autorite et à l'intelligence de ses doctrines? Je l'ai cru, et il paraît que j'ai eu tort, car l'honorable correspondant de la *Revue* taxe de léger le procédé de critique auquel j'ai eu recours en conséquence.

Malgré l'intérêt scientifique de la question, — il s'agit en effet d'être fixé sur la dernière forme des idées de Bergaigne, sur plusieurs points importants d'exégèse védique — je n'insisterai pas; les lecteurs apprécieront et verront de quel côté il y a eu légèreté.

P. R.

REVUE DES LIVRES

Accord des Mythologies dans la Cosmogonie des Danites arctiques, par Émile Petitot, prêtre, ex-missionnaire et explorateur arctique. — (1 vol petit in-8 de xiii — 490 p.). Paris, Bouillon, éditeur, 1890.

Le nom de *Danites* désigne ordinairement dans l'histoire religieuse les hommes de la tribu israélite de Dan. Cette tribu s'établit d'abord au sud de la Palestine et le livre des *Juges* (ch. xviii) nous raconte l'émigration des Danites vers la région septentrionale du même pays, avec des détails qui projettent un jour très instructif sur l'état religieux et social d'Israël à cette époque reculée. Mais ce n'est pas de ces Danites-là que M. Petitot entend nous parler, bien que (p. 11) on puisse constater qu'à ses yeux « les Danes américains sont un faible reste de cette antique nation, quoique non sans mélange ».

Ses « Danites arctiques » sont un peuple indigène de l'Amérique du Nord qu'il a pu étudier de près pendant son ministère en qualité de missionnaire dans ces contrées encore si peu connues. Le but de son livre est de montrer les étroites analogies qui rapprochent les traditions et les superstitions de ces peuplades non-civilisées de celles de tous les peuples de l'antiquité et de tirer de ce rapprochement un argument péremptoire en faveur de la tradition biblique. Celle-ci en effet est pour lui la norme absolue des conclusions auxquelles toute histoire des religions qui se respecte doit nécessairement aboutir.

On voit déjà ce qui nous interdit dans un recueil comme celui-ci d'entamer avec M. Petitot une discussion de principes qui ne pourrait longtemps rester dans les limites de la neutralité confessionnelle où nous devons nous renfermer.

C'est sans dépasser ces limites que nous exprimerons le regret de ce qu'au lieu de nous raconter simplement ce qu'il a entendu, vu et recueilli dans les régions lointaines où l'a conduit son zèle apostolique, — et par là il eût ajouté une page intéressante au grand chapitre des religions de la non-civilisation — il a voulu nous donner une théorie générale des mythologies que bien peu de connaisseurs pourront accepter.

M. Petitot est ce qu'on appelle un *autodidacte,* du moins pour une bonne part de ses études. En matière de critique biblique, il peut compter parmi les candides hardis. En effet, à une confiance en quelque sorte virginale dans la

tradition biblique, il joint des hypothèses très originales, audacieuses même, qui, nous nous permettrons de le lui dire, sentent terriblement le fagot. Par exemple (p. 18), à propos du mot pluriel *Elohim* qui, dans les textes canoniques, désigne si souvent le Dieu unique, M. Petitot regarde comme non prouvé que les Hébreux « n'ont pas partagé originairement, touchant les Elohim, les opinions si peu claires de leurs voisins ». Nous n'avons rien à objecter, mais voilà un doute qui pourrait le mener loin, dangereusement loin.

Mais rassurons-nous. Il ne le mènera pas trop loin. Si les mythologies parlent de gigantesques dieux-aigles, c'est en rapport étroit avec l'*Esprit des Dieux* « Rouach Elohim », qui plana sur les eaux primordiales à la manière d'un immense oiseau couvant ses œufs (p. 20); et s'il est question dans la religion hellénique du bon serpent Agathodémon qui préside à la science, à la divination et à la médecine, c'est que le serpent conversa avec notre mère Ève et que la verge d'Aaron se métamorphosa en serpent (p. 21).

Ces aperçus seront suffisants pour définir l'esprit et la méthode du livre et pour le recommander à ceux qui accordent de la valeur à ces rapprochements ingénieux. Notez qu'on pourrait tout aussi logiquement renverser le rapport et soutenir que le Rouach Elohim de la *Genèse*, le serpent d'Ève et la verge d'Aaron sont autant d'échos de vieilles conceptions mythiques antérieures. Mais on se gardera bien de procéder ainsi, du moins si l'on approuve le curieux raisonnement que nous cueillons à la page VIII de la préface :

« Les erreurs souvent monstrueuses que nous découvrons dans le polythéisme sont la preuve qu'il exista avant elles une vérité qui n'émana point de l'esprit humain. Sans quoi, je vous le demande, en vertu de quelle norme les mythes païens nous apparaîtraient-ils erronés? A quelle vérité les comparerions-nous pour juger de leur plus ou moins grande fausseté? Le mensonge comme la laideur existeraient-ils s'il n'y avait une vérité et une beauté normales antérieures à eux? Assurément non. Ils naissent du contraste : le premier avec le vrai, le second avec le beau. »

D'où il suit que plus nous trouverons d'absurdités dans l'ancien polythéisme, plus nous devrons être convaincus de l'existence antérieure d'une vérité révélée aux premiers hommes. D'autres auraient dit tout simplement que l'esprit humain dut grandir et s'éclairer avant d'être sensible aux monstruosités irrationnelles et immorales des religions primitives, et le fait est que, dans l'antiquité civilisée et antérieurement au christianisme, il ne manqua pas d'esprits éminents qui se détachèrent ou se moquèrent des superstitions traditionnelles. Mais décidément l'instrument logique dont nous nous servons et celui dont joue M. Petitot ne rendent pas les mêmes sons. Ils ont été accordés sur un ton différent, et nous ne parviendrons jamais, je le crains, à les mettre d'accord.

ALBERT RÉVILLE.

Historisch-critisch Onderzoek naar het ontstaan en de Verzameling van deBoeken des Ouden Verbonds. (Etude historique et critique de la formation et de la réunion des livres de l'Ancien Testament), seconde partie : *Les livres des Prophètes* par A. Kuenen, professeur à l'Université de Leide. — 2e édition revisée, Leide, 1889.

Nous venons, un peu en retard, signaler aux amis de la critique biblique le nouveau volume que M. le professeur Kuenen a publié et qui contient une savante, minutieuse introduction aux livres classés sous la dénomination habituelle des Prophètes. On sait qu'on entend par là cette remarquable collection d'écrits qui contiennent ce que nous possédons de plus authentique et de plus sûr concernant la vie politique et religieuse de l'ancien Israël. Tous ces écrits, ou du moins presque tous, sont en rapport intime avec des circonstances de temps et de lieu qu'ils éclaircissent, de même qu'ils en reçoivent à leur tour un relief et un cachet de réalité des plus accusés.

Cette impression est devenue bien plus forte depuis que, s'émancipant d'un point de vue traditionnel beaucoup trop étroit, la critique en a fini avec le préjugé qui ne voyait dans les prophètes d'Israël que des diseurs d'oracles ambigus, destinés à annoncer à des lecteurs qui n'y comprirent rien les événements futurs de l'histoire évangélique. On se rappelle que Pascal trouvait quelque chose de divin dans cette obscurité des prophéties. Elle permettait aux croyants de consolider leur foi et aux incrédules de s'endurcir dans leur incrédulité. Parlez-moi des pessimistes pour trouver à tout un bon côté, et les railleurs de la Grèce antique avaient bien tort de se moquer des *loxies* d'Apollon Delphien.

La réalité est que les prophéties rassemblées dans l'Ancien Testament sont pour la plus grande partie des adresses composées en vers ou en prose lyrique pour censurer, réveiller, menacer ou consoler un peuple que leurs auteurs tiennent pour coupable et qui, dans tous les cas, est malheureux; que ces adresses, provoquées par l'état de fait au milieu duquel vivent les prophètes, sont inspirées par des principes religieux très ardents de monolâtrie, de monothéisme même, et de pureté morale, et que, lorsqu'elles parlent de l'avenir, c'est en conséquence de ces principes et dans des aperçus généraux qui n'ont rien de commun avec les faits concrets ni avec les détails de l'histoire évangélique.

Nos lecteurs savent avec quelle indépendance à la fois et quelle sympathie pour ces remarquables productions du génie d'Israël, le célèbre professeur de Leide traite les questions critiques relatives aux prophètes. Bien que cette seconde édition contienne quelques modifications des résultats présentés dans la première, les conclusions demeurent en général les mêmes, ainsi que la méthode. Il en était autrement de la première partie consacrée aux livres dits mosaïques et aux livres historiques. Surtout en ce qui concerne les premiers, le Pentateuque, ou, pour mieux dire, l'Hexateuque, puisqu'on y joint le livre dit de Josué, M. Kuenen s'était vu amené à se rapprocher beaucoup de la théorie préférée

par MM. Reuss et Wellhausen, et la seconde édition de cette première partie est, ou à peu près, une refonte totale.

Ce terme serait très exagéré en parlant de la seconde édition de la partie qui traite des Prophètes. Du moins nous ne pouvons signaler aucune conclusion nouvelle de grande importance. M. Kuenen reste d'ailleurs fidèle à sa méthode qui, selon nous, est la bonne. Elle consiste à mettre en rapport intime chacun des fragments dont le recueil se compose avec l'horizon politique, religieux et social que chacun d'eux suppose ou postule. C'est ainsi qu'on réforme d'une main sûre une tradition formée en dehors de tout sens critique et manifestement erronée, sans donner dans les conclusions excentriques de ceux qui transportent sans motifs suffisants les prophéties dans une période où elles ne sont pas moins en l'air que dans la supposition traditionnelle. A quels efforts d'imagination dut se livrer l'excellent M. Havet pour étager sa thèse favorite que les prophéties étaient des compositions contemporaines des Hasmonéens ! Ce gros paradoxe était chez lui, peut-être à son insu, le résultat du parti pris qui l'empêchait de souffrir que les idées supérieures en religion et en moralité eussent une origine indépendante de l'hellénisme. Ce n'est pas avec de tels procédés qu'on fait de la saine critique, laquelle sera toujours une œuvre de patience, de recherche minutieuse, mais aussi de sens historique.

Il nous sera permis d'espérer que la traduction en français d'une œuvre aussi compacte et aussi laborieuse que cette seconde édition de la critique biblique de M. Kuenen tentera quelqu'un de nos jeunes hébraïsants. Il en profitera lui-même et en fera profiter beaucoup d'autres. Dans tous les cas, la direction de la *Revue d'Histoire des Religions* se fera un devoir de présenter prochainement un résumé des conclusions du savant professeur sur chacun des livres prophétiques qu'il a soumis à sa critique si pénétrante et si impartiale.

ALBERT RÉVILLE.

De brief van Paulus aan de Galatiers, door CRAMER, Hoogleeraar te Utrecht, 1890.

Voici un travail de critique hardie, émané d'un théologien conservateur ! Frappé de l'hypercritique de M. R. Steck (*Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen*, Berlin, 1888), il s'est proposé de sauver l'authenticité de l'épître, en restituant celle-ci dans sa forme originale. Il est parti du texte du Vatican qu'il estime plus près de l'original que le *Sinaiticus* et demande à appliquer franchement la critique conjecturale. Des copistes simples mais ignorants ayant quelquefois altéré le texte au point que les manuscrits ne peuvent plus nous rendre aucun

service, il faut se défier de l'exégèse traditionnelle et recourir à l'hypothèse de l'interpolation.

Nous ne pouvons pas reproduire tout ce que M. Cramer considère comme interpolation. Nous nous bornerons à quelques passages afin d'apprécier les preuves que l'auteur fait valoir en faveur de son procédé.

III. 16. Le fameux passage du σπέρμα est une interpolation. Ce n'est pas parce que Paul n'a pas pu raisonner à la façon des rabbins; il était, dit M. Cramer, un enfant de son époque. Mais il y a d'autres objections à faire. Si le σπέρμα est Christ, c'est le Christ qui a recueilli les promesses faites à Abraham : or le Christ n'est-il pas plutôt le contenu de ces promesses, tandis qu'elles s'accomplissent par lui envers les croyants (verset 22)? Puis le verset 17 ne fait plus mention du σπέρμα. Enfin, en ne laissant au verset 16 que les mots : τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι, le verset 17 ne cause pas de difficulté. L'interpolation est due à un passage mal compris de *Rom.*, IV, 13. En adoptant l'interpolation le raisonnement est clair : la volonté de Dieu, exprimée par les promesses faites à Abraham, ne saurait être infirmée par la loi.

Mais ce malheureux σπέρμα, jugé impossible au verset 16, reparaît dans la même acception au verset 19. Celui-ci doit être par conséquent éliminé pareillement. Ce verset d'ailleurs, dit l'auteur, fourmille d'expressions et d'idées que l'on ne saurait attribuer à Paul. Le mot de προσετέθη ne se présente pas ailleurs chez lui. Le τῶν παραβάσεων χάριν ne supporte pas une interprétation raisonnable et résulte du passage mal compris de *Rom.*, V, 20. Il me semble que l'Apôtre énonce la même idée sous une double forme dans les deux passages.

On trouve ailleurs la loi donnée par l'entremise des anges (*Act.*, VI, 38, 53; *Hebr.*, II, 2). Paul n'en parle pas. Mais si cette idée était dans l'air, Paul ne pouvait-il pas aussi l'énoncer? De plus, le ἐν χειρὶ μεσίτου attribue la διατάξις de la loi également à Moïse et aux anges. Enfin ce μεσίτης enfante le fameux verset 20, qui échappe à toute interprétation, ne reçoit pas le développement que Paul aurait donné s'il était l'auteur de ce verset et se trouve enfin sans rapport avec le verset 21. Supprimons donc les versets 19 et 20 et le contexte ne laisse rien à désirer.

III, 26-29, est une interpolation. Incohérence d'idées. Le baptême n'a rien à faire ici, pas plus que l'universalisme. On ne comprend pas ce que signifie ce εἷς ἐν X. I. On est étonné de voir M. Cramer, qui reconnaît à Paul un style abrupt, sans liaison (p. 175), reprocher partout à l'Apôtre des incohérences, si on lui laisse le texte traditionnel.

Le célèbre passage d'Agar, IV 24-27 est également interpolé. Prenons acte de l'aveu de M. Cramer que Paul est un grand allégoriste (p. 212); nous ne devons donc pas répudier le passage au nom de l'allégorie qu'il renferme. Tous s'accordent à retrancher la note marginale : τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστιν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ. Convenons aussi de l'étrange idée de faire dériver les Juifs incrédules de Hagar; de l'obscurité qui entoure la Jérusalem d'en haut, c'est-à-dire l'Église avant la parousie, après elle, la gloire céleste; du peu d'affinité qui existe entre les enfants

de la promesse κατὰ Ἰσαάκ (v. 28), d'une part, et l'alliance du Sinaï, c'est-à-dire d'Agar, de l'autre ; enfin de la parfaite liaison des idées qui existe entre les versets 23-28 après la suppression des versets 24-27. Ici l'interpolation semble plus que jamais évidente. Et cependant y est-on pleinement autorisé en se rappelant le style abrupt et la passion rabbinique des allégories qui caractérisent l'Apôtre?

Plus nous avançons, plus M. Cramer abonde dans son sens. Plus de la moitié du chapitre v est supprimée. Indépendamment de quelques mots çà et là, nous trouvons l'élimination des versets 5 et 6, où tous les termes sont pauliniens, mais où il y a des combinaisons de mots impossibles, par exemple ἐλπίς δικαιοσύνης; comme si on ne pouvait pas admettre une espérance qui résulte de la δικαιοσύνη par la foi. Le verset 6 est trop faible pour une vive attaque contre le judaïsme puisqu'il ne fait mention que de la circoncision ; comme si la circoncision n'embrassait pas aux yeux de Paul tout le judaïsme.

On ne comprend pas la suppression du verset 9 et de l'emprunt qu'un copiste aurait fait de I *Cor.* v, 6. L'Apôtre veut qu'on ne méprise pas les judaïsants, à cause du petit nombre ; ils possèdent des hommes importants, comme semble le prouver le ὅστις ἄν ᾖ du verset 10. Le verset 14 n'est qu'une maladroite réminiscence de *Rom.*, xiii, 8,9 et le verset 15 en est une de II *Cor.* xi, 20. Il faut donc les éliminer. Il faut en faire autant du verset 17, au nom d'une prolixité étrangère à Paul (?) et du verset 18 au nom de la superfluité ; c'est une copie de *Rom.*, viii, 14. Les versets 22 et 23 sont trop prolixes d'une part et trop incomplets de l'autre pour être de Paul. D'ailleurs, soutenir qu'il n'y a pas de loi qui s'oppose aux fruits de l'esprit, κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος c'est énoncer un non-sens ou une trivialité, un *truism.*

Enfin, au chapitre vi, notre critique élimine les versets 1-6. L'épithète de πνευματικοί ne convient pas à une église, comme celle de Galatie, où la foi était sur le point de déchoir. Il n'est pas probable que Paul se serve du δοκεῖν εἶναί τι avec deux acceptions différentes dans la même épître (ii, 6; vi, 3). S'il faut expliquer le verset 4 par la parabole du péager et du Pharisien, il faut dire que Paul s'est bien mal exprimé. Le verset 5 n'est qu'un proverbe, qu'un interpolateur croyait pouvoir placer à propos des fardeaux dont il avait été question. L'exhortation à subvenir matériellement aux besoins des catéchistes trahit évidemment une condition ecclésiastique postérieure à Paul. Enfin le verset 7 se rattache admirablement au verset 25 du chapitre v. L'élimination est ainsi suffisamment justifiée aux yeux de notre auteur. Il oublie cependant qu'en supposant aux versets 7 et 8 une pensée nouvelle, sans rapport avec le verset 6, on se dispense de faire dire au texte l'absurde idée que voici : la perdition éternelle est le salaire de quiconque ne fait pas part de ses biens à celui qui l'enseigne (cf. p. 272).

Les versets 9 et 10 ne trouvent pas non plus grâce sous la plume de notre professeur. Plusieurs termes employés ici ne le sont nulle part ailleurs par l'Apôtre. Le style est terne et tautologique : ἐκκακεῖν et ἐκλύεσθαι sont synonymes. Le rapport avec les versets 7 et 8 n'est qu'apparent : le θερισμός du verset 9 n'est pas le même que celui du 7 et 8.

Nous avons tâché de donner une idée du procédé adopté par M. Cramer. Nous nous sommes permis par-ci, par-là, une remarque ou un point d'interrogation. Il s'agit maintenant de se résumer.

Quel est le but de ce commentateur! Frappé de quelques réflexions de l'hypercritique, laquelle prétend prouver l'inauthenticité de l'Épître aux Galates, il a fait, lui, partisan du contraire, des concessions considérables, et s'est résigné à admettre une foule d'interpolations. On peut douter qu'après ces grands sacrifices il ait satisfait ceux qui soutiennent l'inauthenticité et sauvé la tradition.

Mais ce qui ne paraît pas douteux, c'est qu'à l'exception de quelques passages, la justification des interpolations n'est rien moins que décisive. Le raisonnement de Paul manque de logique! Mais est-il bien sûr que Paul ne pût pas se rendre coupable d'une logique défectueuse, surtout en écrivant, comme il le fait ici plus qu'ailleurs, sous l'impression des plus vives émotions. Il se sert de mots et de tournures insolites! Mais avec le peu d'écrits authentiques que nous possédons de lui, peut-on prétendre posséder tout son vocabulaire. Il se répète et son style est plein de redondances? Mais ce style est-il toujours ailleurs clair et net? N'est-il pas habituellement embarrassé? Quelques passages n'ont pas de sens : je le veux bien, mais n'est-il pas possible que le texte soit corrompu? Les grandes *cruces interpretum* ont disparu : mais la suppression sera-t-elle la meilleure solution? Bref, il me semble que le professeur s'est fait une idée de Paul, qu'il y a ajusté l'Épître aux Galates et qu'ainsi il a pu s'écrier ingénument : Toutes les difficultés se sont aplanies devant moi et je comprends l'Épître comme je ne l'avais jamais comprise jusqu'ici!

X.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'Histoire des Religions. — Les vacances sont terminées. L'automne a ramené à Paris professeurs et étudiants. De tous côtés les cours et les conférences se rouvrent et nos murs sont couverts d'affiches qui annoncent au public les merveilleuses ressources offertes par l'enseignement supérieur, dans la capitale, à tous ceux qui sont animés du désir de s'instruire. L'histoire religieuse, comme nous avons déjà mainte fois eu l'occasion de le constater, occupe une place fort convenable dans ce vaste ensemble. On en jugera par le relevé suivant des cours et conférences qui lui sont consacrés et que nous pourrons compléter dans notre prochaine livraison, lorsque tous les programmes auront été publiés.

Au *Collège de France*, M. *Albert Réville*, professeur d'histoire des religions, continuera, les lundis et les jeudis, à trois heures, l'étude de la religion du peuple d'Israël. Il s'occupera particulièrement des Prophètes.

A l'*École des Hautes Études, Section des sciences religieuses*, les conférences recommencent leurs travaux le lundi 17 novembre. Nous rappelons qu'elles se font à la Sorbonne et qu'il faut se faire inscrire au secrétariat pour y prendre part. Ces inscriptions, d'ailleurs, sont gratuites. Voici le programme arrêté pour le premier semestre de l'année 1890-1891 :

I. Religions des peuples non civilisés. Maître de conférences, M. *L. Marillier* : Étude comparée des mythes de la Nouvelle-Zélande, des îles de la Société et des îles Hawaï, les mercredis, à cinq heures. — Le tabou océanien, les vendredis, à cinq heures.

II. Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne. Directeur adjoint, M. *Léon de Rosny* : Taoïsme. Explication de quelques passages du Tao-teh king. Bouddhisme. Examen des Kau-sô den, non encore traduits dans une langue européenne. Le Parinirvâna, les lundis, à deux heures un quart. — Religions de la Chine. Le Métsianisme et la religion de l'Amour universel. Religions de l'Amérique. Le mythe et le culte de Quetzalcoatl. La légende des Bacab, les jeudis, à deux heures un quart.

III. Religions de l'Inde. Maître de conférences, M. *Sylvain Lévi* : Etude des manuscrits bouddhiques septentrionaux, les mardis et les jeudis, à dix heures et demie.

IV. Religion de l'Égypte. Maître de conférences, M. *Amélineau* : Étude sur le papyrus Prisse. La morale égyptienne aux temps des premières dynasties, les lundis, à onze heures. — Les rois hérétiques (suite et fin), les mercredis, à onze heures.

V. Religions des peuples sémitiques. 1. *Hébreux et Sémites occidentaux.* Directeur-adjoint, M. *Maurice Vernes* : Recherches sur l'ancienne religion des Israélites, les simulacres divins, le clergé, les prophètes, les vendredis, à trois heures et demie. — Explication du recueil de prophéties placé sous le nom d'Osée, les lundis, à neuf heures.

2. *Islamisme et religions de l'Arabie.* Directeur-adjoint, M. *Hartwig Derenbourg* : Explication du Coran, avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Beidâwi, d'après l'édition de M. Fleischer, les lundis, à cinq heures. — Étude et classification des divinités de l'Arabie méridionale, d'après les inscriptions sabéennes et himyarites, les mercredis, à quatre heures.

VI. Religions de la Grèce et de Rome. Maître de conférences, M. *André Berthelot* : Les études et travaux relatifs à la mythologie classique depuis la Renaissance, les mardis et les vendredis, à deux heures.

VII. Littérature chrétienne. 1. Directeur-adjoint, M. *A. Sabatier* : Les sources de la vie de Jésus, les jeudis et les samedis, à neuf heures.

2. Maître de conférences, M. *L. Massebieau* : Le martyre de sainte Perpétue et de sainte Félicité à Carthage, d'après les textes latins et grecs, les mardis, à onze heures et les jeudis à dix heures.

VIII. Histoire des dogmes. 1. Directeur d'études, M. *Albert Réville* : Le Socinianisme, ses doctrines et son histoire aux XVI[e] et XVII[e] siècles, les lundis et les jeudis, à quatre heures et demie.

2. Maître de conférences, M. *F. Picavet* : La Scolastique au temps de saint Anselme, de Roscelin et d'Abélard, les mercredis, à trois heures. — Les Seconds Analytiques d'Aristote comparés avec les versions et les commentaires du moyen âge, les jeudis, à une heure.

IX. Histoire de l'Église chrétienne. Maître de conférences, M. *Jean Réville* : Les rapports des Églises chrétiennes avec l'État pendant les trois premiers siècles, les mardis, à quatre heures et demie. — La pédagogie de la Réforme et la pédagogie des Jésuites, les samedis, à quatre heures et demie.

X. Histoire du Droit Canon. Maître de conférences, M. *Esmein* : La procédure criminelle du droit canonique, les mardis à quatre heures et demie. — La question des bénéfices ecclésiastiques aux XIV[e] et XV[e] siècles; les conciles de Constance et de Bâle; les pragmatiques sanctions de France et d'Allemagne, les vendredi, à neuf heures et demie.

A la *Faculté de Théologie* (83, boulevard Arago) le programme porte les cours suivants :

1. M. *Ménégoz* traitera l'histoire de la dogmatique, les mercredis, à dix heures, interprétera l'Épître de saint Jacques, les samedis, à dix heures, et

commentera, les lundis, à la même heure, les Prolégomènes de la Dogmatique de Schleiermacher.

2. M. *Sabatier* fera l'histoire critique des livres du Nouveau Testament, les lundis et les mercredis, à trois heures, et il expliquera, les mardis, à la même heure, l'Epître aux Galates.

3. M. *Lichtenberger* exposera, les lundis et les vendredis, à deux heures, le système de la Morale chrétienne.

4. M. *Philippe Berger* traitera de l'histoire du peuple juif depuis le retour de la captivité jusqu'aux temps modernes, les mercredis, à neuf heures ; les samedis, il expliquera les Psaumes, à neuf heures, et des morceaux choisis de la *Genèse*, à dix heures.

5. M. *Bonet-Maury* exposera l'histoire des précurseurs de la Réforme, les mardis, à neuf heures, et les samedis, à huit heures ; il étudiera, les vendredis, à onze heures, les grandes figures de la Réformation française.

6. M. *Viguié* tracera l'histoire de la prédication protestante, les mardis et les vendredis, à dix heures.

7. M. *Vaucher* exposera le système de la catéchétique, les mardis, à onze heures ; les vendredis, à deux heures, il expliquera des textes choisis au point de vue homilétique, et, à trois heures, il fera l'introduction à l'étude de la théologie.

8. M. *R. Allier* fera l'histoire de la philosophie moderne, les lundis, à une heure, et les mercredis, à neuf heures. Les vendredis, à neuf heures, il étudiera la psychologie de la conscience morale.

9. M. *Edmond Stapfer* étudiera l'histoire du Canon, les mardis, à neuf heures ; les mardis et les vendredis, à dix heures, il dirigera la lecture cursive des livres historiques du Nouveau Testament.

10. M. *L. Massebieau* fera, les lundis, à onze heures, l'histoire générale de la littérature chrétienne pendant la seconde moitié du IIe siècle; les samedis, à onze heures, il étudiera les deux Apologies de Justin martyr et les mercredis, à la même heure, il dirigera des exercices pratiques.

11. M. *Samuel Berger* fera un cours libre sur l'archéologie chrétienne, les vendredis, à huit heures.

A la *Faculté des Lettres*, M. le professeur *Croiset* étudiera les lundis, à trois heures, la littérature alexandrine ; M. *V. Henry*, chargé du cours de grammaire comparée, expliquera, le mercredi, à trois heures et demie, la Chrestomathie védique de Bergaigne et Henry et exposera, à cinq heures, d'après les données de l'étymologie indo-européenne, les éléments de l'étude comparée des mythologies de l'Inde, de la Grèce et de l'Italie; M. *Sylvain Lévi*, chargé du cours de sanscrit, étudiera, le mardi, à cinq heures, les relations de l'Inde avec les peuples étrangers à partir de l'ère chrétienne ; le samedi, à la même heure, il expliquera les textes de la Chrestomathie de Bergaigne ; M. *Berthold Zeller* étudiera, le mardi, à cinq heures, l'histoire de la royauté française et des guerres civiles sous les derniers Valois.

Publications récentes. — 1° A. *Regnard. Aryens et Sémites. Le bilan du judaïsme et du christianisme,* I (Paris. Dentu; in-12 de 298 p.). M. Regnard n'est pas tendre pour les Sémites. Dès le faux-titre il nous livre sa profession de foi, dans ce passage emprunté au *Molochisme juif*, de Gustave Tridon, ancien membre de la Commune de Paris : « Les Sémites! c'est l'ombre dans le tableau de la civilisation, le mauvais génie de la terre. Tous leurs cadeaux sont des pestes. Combattre l'esprit et les idées sémitiques, est la tâche de la race aryenne. » Quand on entreprend la comparaison de deux races avec de pareilles dispositions à l'égard de l'une d'entre elles, on ne saurait prétendre à l'impartialité de l'historien. Cependant, à la différence de plusieurs autres antisémites, M. Regnard est parfaitement sincère et il a fait de sérieuses études d'histoire religieuse. Il caractérise les Aryens et les Sémites, étudie les traits généraux de leurs religions, oppose le Dieu d'Israël au polythéisme grec, et termine par une peinture des sociétés grecque et romaine. M. Regnard est passionnément athée et polythéiste, mais, à l'encontre d'un grand nombre d'adversaires de la religion, il a compris que pour l'attaquer avec succès il fallait commencer par l'étudier.

Ce n'est pas ici le lieu d'entamer une discussion avec l'auteur qui serait nécessairement doctrinale plutôt qu'historique. A notre avis son jugement est faussé par un *a priori*. Son livre est un plaidoyer, et non une enquête. Il parle longuement de l'animisme, du polydémonisme et du monothéisme juifs, mais il ne fait pas entrer en compte l'affirmation du triomphe nécessaire de la justice dans la prédication des prophètes. Il exalte la religion aryenne de l'humanité, mais on croirait, à le lire, que Jésus n'a jamais résumé la loi divine en amour de Dieu et amour du prochain. D'autre part, le judaïsme biblique est pour lui tout entier sémitique, comme s'il n'y avait pas eu infiltration d'idées perses et même grecques chez les Juifs, et le christianisme, lui aussi, est mis tout entier à l'actif — ou plutôt au passif — du sémitisme, comme si la doctrine et les pratiques de l'Église ne renfermaient pas une quantité d'éléments empruntés à l'hellénisme ou à l'Orient non sémitique. A force de vouloir poursuivre le juif partout, M. Regnard en arrive à lui reprocher des idées et des rites qui, non seulement, lui sont étrangers, mais qui répugnent profondément à son génie. Il faut reconnaître, d'ailleurs, que sa polémique est pleine de vie et de mouvement et qu'il sait captiver son lecteur.

—2° A. *Gasquet. Études byzantines. L'empire byzantin et la monarchie franque* (Paris. Hachette; in-8 de 484 p.). Les études relatives à l'empire d'Orient semblent se relever en France. M. Gasquet prend place, par le livre que nous signalons ici, à côté de MM. Rambaud et Schlumberger. Le sujet proprement dit qu'il a traité, est de l'histoire profane plutôt que religieuse. Mais, dans la politique byzantine, les considérations religieuses et ecclésiastiques sont presque toujours étroitement mêlées aux intentions politiques. M. Gasquet le montre fort bien dans son introduction où il trace le portrait de ce qu'était l'empereur grec et décrit ce que ces populations, pénétrées d'esprit oriental, entendaient

par la monarchie. L'empereur est le représentant de Dieu, comme les anciens monarques orientaux; il a conclu un pacte avec Dieu comme les rois d'Israël; il est le chef suprême de l'Église comme le sera le tsar dans l'Église russe moderne. Il n'y a pas eu en Orient, comme en Occident, séparation nette et définitive du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. M. Gasquet est amené aussi à faire ressortir que les empereurs d'Orient se considéraient comme les détenteurs légitimes du pouvoir dans le monde entier. Leur politique à l'égard des barbares, de la monarchie franque et à l'égard des papes est déterminée par ce principe.

3° *Pierre Batifol. La Vaticane de Paul III à Paul V, d'après des documents nouveaux.* (Paris. Leroux; in-16 de VIII et 154 p.; 3 fr.). M. Pierre Batifol a repris l'histoire de la Bibliothèque du Vatican à la date où M. Müntz l'avait abandonnée, au pontificat de Paul III, et il la continue jusqu'en 1605, en s'attachant surtout aux cardinaux Sirletto et A. Caraffa. L'histoire de la Vaticane pendant le XVIe siècle touche à chaque instant, par les personnages qu'elle met en scène, à l'histoire ecclésiastique de cette période troublée, non moins qu'à l'histoire de l'humanisme et de l'érudition naissante. On peut même ajouter que c'est à la Vaticane que la cour de Rome du XVIe siècle se présente sous son meilleur jour.

— 4° *R. Reuss. Correspondances politiques et chroniques parisiennes adressées à Christophe Güntzer*, 1681-1685 (Paris. Fischbacher; in-8 de 142 p.). Ces lettres adressées par le résident strasbourgeois à Paris, J. Beck, au syndic royal de Strasbourg, Christophe Güntzer, constituent une sorte de journal des événements, des faits divers et des préoccupations qui se succèdent à la cour du grand roi de 1682 à avril 1685. Elles offrent un intérêt tout particulier pour les historiens ecclésiastiques, parce qu'elles racontent une longue série de mesures vexatoires et de persécutions contre les protestants pendant ces années immédiatement antérieures à la révocation de l'Édit de Nantes, où l'on s'efforçait de supprimer le protestantisme afin d'être plus à l'aise pour déclarer qu'il avait disparu du royaume.

—5° *Ch. Dardier* et *A. Picheral. Paul Rabaut. Ses lettres à divers, avec notes, pièces justificatives et nouvelle préface* (2 vol.). M. Dardier, bien connu par le zèle infatigable avec lequel il remet au jour tous les documents inédits qui touchent à l'histoire du protestantisme pendant la période de persécution, se propose de donner dans ces deux volumes la suite de la correspondance de Paul Rabaut dont il a publié la première partie en 1884, sous le titre de *Lettres de Paul Rabaut à Antoine Court*. Il a recueilli plus de trois cents lettres qui vont de l'an 1744 à 1792. Comme Rabaut a été mêlé à tous les événements, gros ou petits, qui se sont passés dans le protestantisme de langue française à cette époque, sa correspondance est une mine précieuse de renseignements pour l'histoire des églises du désert, et le commentaire de MM. Dardier et Picheral ne peut manquer de fournir tous les éclaircissements nécessaires. L'ouvrage est mis en souscription chez Fischbacher (33, rue de Seine), au prix de 10 francs.

L'histoire des religions dans les Revues françaises. — 1° Il faut

mentionner tout d'abord parmi les articles publiés pendant ces derniers mois dans nos périodiques français, le lumineux rapport de M. *James Darmesteter*, présenté à la Société asiatique dans sa séance du 26 juin 1890 et publié dans le *Journal asiatique* (juillet-août). Ce rapport embrasse les années 1888-1889-1890 et n'occupe pas moins de 162 pages. Il commence par une triste revue des pertes que la Société a faites : MM. Hauvette-Besnault, Abel Bergaigne, Gustave Garrez et le jeune Georges Guieysse, mort au sortir de l'enfance, trop tôt pour avoir pu faire ses preuves comme orientaliste, mais non pour justifier les hautes espérances que ses maîtres fondaient sur lui; puis M. Pavet de Courteille, avec qui l'étude du turc oriental a disparu, M. Amiaud, qui n'a pas été remplacé dans sa conférence d'assyriologie à l'École des Hautes-Études, M. Maurice Jametel, M. P. de Jong (d'Utrecht), enfin M. Michel Amari. Heureux parmi ces maîtres, ceux qui laissent après eux des élèves capables de continuer leur œuvre! Mais, pourquoi faut-il qu'à chaque instant, chez nous, les maîtres, les initiateurs dans un ordre quelconque des études scientifiques, n'aient pas de disciples! Il faut espérer qu'avec la nouvelle organisation de l'enseignement supérieur il n'en sera plus ainsi. Et ce qui légitime à quelques égards cet espoir, c'est l'expérience des heureux résultats déjà acquis par l'École des Hautes-Études et par les conférences fermées de nos Facultés.

La suite du rapport de M. Darmesteter est consacrée à un rapide examen des travaux publiés en français dans le domaine des études orientales, depuis ceux qui concernent l'Inde jusqu'à ceux qui ont pour objet le Japon et la Malaisie. L'histoire des religions est directement ou indirectement intéressée à la plupart de ces travaux, soit parce que les documents d'ordre religieux prédominent dans l'ensemble des textes orientaux, soit parce que ces civilisations orientales, éloignées de nous dans le temps et dans l'espace et dont les détails nous échappent le plus souvent, nous intéressent surtout par leurs conceptions générales du monde et de la destinée humaine, c'est-à-dire par leurs idées religieuses. N'est-ce pas là, en effet, la résultante de tous les efforts d'une société humaine Quelle place l'homme occupe-t-il dans ce monde, dans quel rapport se trouve-t-il avec l'univers et avec les principes directeurs de l'univers, quelle est la règle de vie dont il doit s'inspirer? Les réponses à ces questions sont, en dernière analyse, l'expression suprême de chaque époque et de chaque civilisation. Tous ceux qui s'intéressent à nos études auront grand profit à lire le rapport du savant secrétaire de la Société asiatique, d'autant plus qu'il joint à la solidité du fond le charme d'un langage vraiment français.

— 2° Dans la *Revue des Deux-Mondes* deux articles, relatifs à nos études, ont été remarqués, l'un de M. *E. Schuré*, *Le Mont-Saint-Michel et son histoire*, l'autre du *P. Didon*, *La critique et l'histoire dans la vie de Jésus-Christ*. Le premier est un roman, écrit avec ce style chaleureux, imagé, orchestré, dont M. Schuré a le secret, mais reproduisant avec tous ses défauts la méthode déplorable dont l'auteur s'est inspiré dans son livre « Les grands Initiés ». Il importe que la science des religions, en France, ne soit pas rendue responsable

de ces fantaisies d'une brillante imagination qui n'a pas la moindre notion de la méthode historique.

On ne saurait en dire autant du P. Didon. Il sait ce que c'est que la critique et la véritable méthode historique. Il les définit excellemment, mais c'est sans doute pour mieux faire ressortir qu'il ne les observe pas. A quoi bon d'ailleurs? Le véritable principe dont s'inspire l'éloquent dominicain est formulé par lui, à la page 550 : « Le premier, le grand tort de la critique moderne, protestante ou incrédule, dans le travail immense et opiniâtre qu'elle a consacré aux documents évangéliques, depuis le XVIIIe siècle, en France, en Angleterre, en Suisse et en Allemagne surtout, a été de traiter ces documents comme une lettre morte. Elle a sciemment oublié qu'ils n'étaient point des livres tombés dans le domaine public, mais la propriété inaliénable de l'Église catholique. Alors même que, pour elle, l'Église n'était pas une institution divine, ayant reçu de son fondateur la garde infaillible de sa parole écrite ou orale, pouvait-elle méconnaître sa haute valeur comme société organisée?..... La tradition indéfectible d'une religion comme celle de Jésus, s'enchaînant sans interruption depuis dix-huit siècles, laissant à chaque siècle l'empreinte vigoureuse de sa foi, dans des ouvrages sans nombre, éminents par la doctrine qu'ils exposent, par les vertus qu'ils enseignent et par le génie qui les conçoit, — une telle tradition peut-elle être légèrement écartée? N'est-ce pas une force puissante? Et puisque cette tradition est la gardienne vivante des Évangiles, n'est-ce pas à elle qu'il faut avoir recours, en bonne, en impartiale critique, pour les comprendre, pour savoir leur origine et leur teneur? »

Et encore, page 544 : « Certes la raison est libre de refuser sa foi à la parole de l'Église comme à celle des apôtres et à celle de Jésus; mais je ne comprends plus qu'elle vienne dire aux auteurs des livres eux-mêmes ou — ce qui est la même chose — aux gardiens fidèles de ces ouvrages : vous ne savez ce que vous écrivez et ce que vous lisez. En vérité, qu'en peut-elle connaître? »

Alors à quoi bon l'étude critique des documents? Comme le dit fort bien le P. Didon (p. 523) : « La critique est l'exercice même de la faculté essentielle de tout être raisonnable, le jugement. Critiquer et juger sont deux termes synonymes; car le jugement, comme la critique, a pour objet de discerner le le vrai du faux? » — Mais, puisque l'Église, par la tradition dont elle est dépositaire, me dicte mon jugement, avec une autorité infaillible, qu'ai-je besoin d'entreprendre moi-même le travail critique? Puisqu'elle a départagé le vrai du faux, sans qu'il soit possible d'y rien changer, quelle utilité y a-t-il à faire le même travail? Il y a quelque puérilité à inviter des hommes sérieux à mettre en discussion ce qui est déjà jugé sans appel.

Malgré tout son talent, malgré la magie d'un style vraiment éloquent, le P. Didon ne réussit pas à cacher aux lecteurs sans parti pris, que l'appareil critique dont il a doté sa vie de Jésus, n'est qu'un instrument apologétique. Aussi bien ses deux volumes sur *Jésus-Christ* ne sont-ils qu'une brillante réédition des arguments que l'on trouve dans tous les écrits similaires des écrivains soumis

à l'Église. La forme est neuve; l'encadrement est moderne — et ce n'est pas ce qu'il y a de moins piquant — le fond n'apprend rien de nouveau à ceux qui connaissent la question. Mais nous reviendrons prochainement sur l'œuvre tout entière.

— 3° Dans la *Revue des Études Juives* (juillet-août) nous avons remarqué l'article de M. *Loeb* sur la *Littérature des pauvres dans la Bible.* Cet article est spécialement consacré aux *Psaumes.* Pour M. Loeb aucun Psaume n'est antérieur à l'exil ni postérieur à l'avènement des Macchabées (de 589 à 167). Le sujet qui, au fond, leur est commun à tous est la lutte du Pauvre contre le Méchant. Ce pauvre, c'est le fidèle humble, idéaliste, rêveur, renonçant volontairement aux grandeurs, se complaisant dans sa souffrance, c'est le malheureux. M. Loeb relève successivement tous les traits qui, dans les Psaumes, caractérisent le Pauvre et le Méchant.

La thèse, soutenue par M. Loeb à la suite de l'historien Graetz, mais avec beaucoup plus de portée, mérite d'être examinée. Mais il faut se garder en pareille matière d'être dupe des mots. Une expression inexacte risque de dégénérer en une théorie fausse, si elle devient le texte d'une série de développements. Le « Pauvre » de M. Loeb n'est pas nécessairement un pauvre; c'est le fidèle malheureux. On avait coutume de l'appeler « le Juste » et cette qualification est singulièrement plus conforme à l'idéal moral des Juifs. M. Loeb lui-même reconnaît que son « Pauvre » est presque partout identique au « peuple juif », au peuple juif fidèle bien entendu. D'autre part, l'idée que ces « Pauvres » auraient formé des associations, presque des confréries, aurait besoin d'être établie et non pas simplement suggérée. M. Loeb ne l'affirme pas, mais on sent fort bien qu'elle hante son esprit au cours de son travail tout entier. Il y a là plutôt matière à discuter qu'une solution à enregistrer.

A noter aussi le premier article de M. *Israel Lévi* sur *Le Juif de la légende*, qui sera suivi de plusieurs autres. M. Lévi, dont la compétence en histoire des juifs au moyen âge est bien connue, se propose de suivre dans ces articles la naissance et le développement des légendes dont les Juifs sont les héros, à moins qu'ils n'en soient, comme il arrive plus fréquemment, les victimes.

— 4° Le *Bulletin de Correspondance Hellénique* de mai-décembre 1890 renferme une précieuse contribution à l'histoire des institutions religieuses en Grèce, le grand et savant mémoire sur les *Comptes et Inventaires des temples Déliens en l'année 279*, de M. Homolle. Il donne d'abord le texte complet de l'inscription, ensuite un abondant commentaire qui ajoute de nouveaux et précieux renseignements à ceux qu'il avait déjà publiés dans le Bulletin de 1882 sur les comptes de l'année 280. Les travaux de ce genre sont ce qu'il y a de plus utile à faire en ce moment pour le développement de nos connaissances sur la vie religieuse chez les Grecs et l'on sait avec quelle rare compétence M. Homolle s'en acquitte.

Nouvelles diverses. — 1° Par suite de l'état de santé de plusieurs

membres du comité de rédaction et du décès de M. A. Jundt, les *Annales de Bibliographie théologique* ont suspendu leur publication.

— 2° Parmi les thèses récemment soutenues à la Faculté de théologie de Montauban, les suivantes traitent de sujets historiques : *Assalit*, L'idée de la vie future chez les peuples de l'antiquité d'après leur sépulture ; *Blanc*, Samuel Vincent, sa vie, ses ouvrages ; *Derbecq*, La notion du péché dans l'enseignement de Jésus-Christ d'après Matthieu ; *Chabert*, Théologie pastorale de Massillon d'après ses conférences ; *E. Faivre*. La question de l'autorité au moyen âge, Bérenger de Tours ; *F. Faivre*, Isaac de Beausobre, sa vie, ses ouvrages ; *Josselin*, Idée du royaume de Dieu dans les paraboles ; *Lebel*, La place que Jésus revendique dans le royaume des cieux d'après les synoptiques ; *Martin Dupont*, Essai sur l'enseignement religieux d'Esaïe ; *Olivier*, Anselme de Cantorbery d'après ses Méditations ; *Perrelet*, Savonarole ; *Vernet*, Les généalogies de Jésus-Christ.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *E.-G. King. The Asaph Psalms in their connexion with the early religion of Babylonia* (Cambridge. Deighton Bell). Ce livre où sont consignées les conférences faites par M. King en 1889, sous le nom de « Hulsean Lectures », renferme un bon nombre d'hypothèses ingénieuses, souvent très hasardées. Les psaumes d'Asaph seraient nommés ainsi d'après une catégorie de prêtres qui les chantaient aux fêtes de la moisson, dites Asiph, lesquelles se célébraient le septième mois. L'auteur rapproche ce nom du babylonien *asip* qui signifie prophète. Il explique la diversité des noms de Dieu dans l'Ancien Testament par l'emploi variable de ces noms suivant les saisons de l'année. On voit combien toutes ces suggestions sont risquées.

— 2° *J.-R. Harris* et *K. Gifford. The acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas* (Londres. Clay). Cette publication nous fait connaître un document du plus grand intérêt pour l'histoire de la littérature chrétienne primitive, le texte grec des Actes de Perpétue et de Félicité, retrouvé au Couvent du Saint-Sépulcre, à Jérusalem, dans un manuscrit hagiographique attribué par les éditeurs au xe siècle malgré la mention de Siméon Métaphraste dans le titre. On ne connaissait pas encore de texte grec de ces Actes, mais ce qui augmente beaucoup la valeur de la découverte, c'est qu'il y a tout lieu de croire que ce texte est, sinon l'original, du moins le contemporain du texte latin. Celui-ci existe, on le sait, en deux recensions. Le grec correspond à la plus longue et MM. Harris et Gifford sont tentés de le considérer comme primitif. M. Harnack (*Theol. Littz*, n° 16) se prononce nettement en ce sens. La recension latine plus courte a été faite sur le grec et non sur le texte latin plus étendu. Ces résultats ont ceci de de remarquable qu'ils établiraient, par des preuves positives, le caractère grec de la première littérature chrétienne en Afrique.

Nouvelles diverses. — 1° Les éditeurs Longman et Cie se proposent de publier incessamment une traduction anglaise du *Lehrbuch der Religionsgeschichte* de M. Chantepie de la Saussaye. La traduction est l'œuvre de Mme Colyer Fergusson, fille de M. Max Müller.

— 2° Le Dr *Wieck*, de Coblence, a entrepris pour l' « Early English Text Society » la publication d'un curieux manuscrit du Bristish Museum (ms. add. 25719), qui contient des Anecdotes pour sermons, traduites en anglais, au xve siècle, de l'*Alphabetum narrationum* latin.

—3° L'éditeur Quaritch (Piccadilly, 15), à Londres, annonce la publication d'une série de volumes, à 5 shellings chaque, sous le titre collectif : *The Saga library.* Ils contiendront la traduction anglaise des œuvres qui forment la première littérature scandinave, les Eddas, l'Heimskringla ou les Chroniques des rois de Norvège, les sagas de Volsunga, d'Éric le Rouge, d'Orkney, etc. Dès à présent, quatorze volumes sont en publication. Sans aller jusqu'à l'enthousiasme des éditeurs, qui assignent à la littérature des Sagas la première place dans l'œuvre littéraire du moyen âge, les amis de l'histoire des religions accueilleront avec satisfaction une publication qui leur fera connaître la littérature scandinave dans son ensemble.

— 4° M. *J. Rhys*, dont M. d'Arbois de Jubainville a analysé le *Celtic Heathendom* dans notre précédente livraison, a publié dans la « Scottish Review » du mois d'octobre un fragment de ses « Rhind Lectures », dans lesquelles il cherche à montrer par l'analyse des noms propres et par l'étude critique de la mythologie celtique que les Iles Britanniques ont eu, jadis, une population appartenant à une race anaryenne. Ces considérations, pour ingénieuses qu'elles soient, ne laissent pas d'être singulièrement hasardées.

— 5° Les délégués de la Clarendon Press ont décidé de publier une série de biographies historiques des Maîtres de l'Inde. Ces biographies seront conçues et disposées de manière à donner une histoire de l'Inde depuis le roi Açoka jusqu'à nos jours.

— 6° D'autre part, MM. Parker et Cie font paraître une série de traductions anglaises des principaux *Pères de l'Église*, de concert avec la « Christian Literature Company » de New-York. L'infatigable Dr Ph. Schaff, de New-York, dirige cette publication avec M. Henry Wace de King's College. La série des quatorze volumes commence par les œuvres d'Eusèbe.

Nécrologie. — Notre collaborateur, M. Édouard Montet, nous communique les lignes suivantes : Sir *Richard Francis Burton*, plus connu sous le nom de Capitaine Burton, qui vient de mourir à Trieste, où ses funérailles ont eu lieu le 22 octobre, était né en 1821. Il était merveilleusement doué pour les langues en général et surtout pour les langues orientales : il en connaissait et en parlait une trentaine. Nous avons rarement entendu un Européen aussi maître que lui des finesses de la langue arabe ; il ne l'était pas moins des coutumes et des minuties religieuses de l'islamisme. C'était un des meilleurs connaisseurs de cette religion ; il s'y était véritablement initié pendant le séj ur de cinq ans

qu'il fit dans le Sindh. Ce fut après cette laborieuse préparation qu'il partit, en 1853, pour son fameux voyage à La Mecque, où il pénétra sous le déguisement d'un pèlerin afghan. Il a raconté ce voyage dans son livre, précieux pour l'étude du mahométisme et qui fut en son temps comme une révélation : *Personal narrative of a pilgrimage to El-Medinah and Meccah* (3 vol. in-8, London, 1855).

Burton avait aussi beaucoup étudié les Mormons; il a publié en 1861 un ouvrage important à leur sujet : *The city of the Saints*.

Nous avons connu Burton vers la fin de sa carrière; c'était un caractère profondément original, un esprit très ouvert et très curieux. Ses connaissances étaient très étendues, et nous n'avons pas été peu surpris de constater que l'illustre voyageur qui découvrit, avec Speke, le lac Tanganyka, s'intéressait vivement aux questions critiques de l'Ancien Testament et à l'histoire religieuse d'Israël.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *A. Dillmann. Der Prophet Jesaïa* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T., 5e livr.). Leipzig. Hirzel ; in-8 de XXIX et 544 p. — Les commentaires des livres de l'Ancien Testament connus sous le nom de « Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament », sont depuis longtemps le *vade mecum* classique de tous ceux qui étudient la Bible. Suivant une coutume généralement répandue en Allemagne, les éditeurs, à chaque nouvelle édition, font procéder à une révision de ces manuels afin qu'ils soient toujours au courant des progrès ou des modifications de la science, et, lorsque l'auteur a disparu, ils confient à un savant autorisé le soin de refondre son œuvre. Après un certain nombre de ces rééditions, le manuel, souvent, ne rappelle plus que de loin sa teneur primitive. C'est là ce qui s'est produit pour le commentaire sur Esaïe. Les trois premières éditions (1843, 1854, 1861) ont été rédigées par Knobel, la quatrième par Diestel; voici maintenant la cinquième par M. Dillmann, professeur à Berlin. La supériorité de cette dernière sur les précédentes est incontestable. On y trouve une richesse d'informations très précieuse, sous la forme un peu sèche qui est propre à M. Dillmann, mais avec toute la précision de renseignements et la lucidité de jugement qui le distinguent. Les exégètes apprécieront tout particulièrement l'utilisation des données de l'assyriologie pour l'explication du texte.

— 2° *J. Führer. Ein Beitrag zur Lösung der Felicitasfrage* (Leipzig. Fock : in-8 de 162 p; 1 m. 60). Sainte Félicité est une des plus anciennes martyres romaines. D'après les Actes de son martyre, publiés par Ruinart à la date du 10 janvier, elle aurait été décapitée, tandis que ses sept fils auraient subi des supplices divers. M. Aubé a contesté l'authenticité de cette tradition. A ses yeux ces Actes sont un pendant du récit de la mère et des sept fils du livre des Macchabées. Cependant il reconnaissait une réelle valeur historique à l'in-

terrogatoire des martyrs. M. de Rossi, au contraire, en admet l'authenticité. Il place le supplice de sainte Félicité et de ses fils en 162 et s'appuie sur cette donnée pour établir la chronologie des catacombes. L'étude de M. Führer, publiée récemment, tend à bouleverser les conclusions de l'illustre archéologue. Plus radical que M. Aubé, il refuse toute valeur historique à la *Passio* de sainte Félicité. Dans une dissertation très bien menée, il montre que le texte des Actes ne peut pas être antérieur au VIe siècle, qu'il y a eu fusion entre deux traditions, à l'origine entièrement indépendantes l'une de l'autre, celle de sainte Félicité et celle des sept martyrs qui ne sont devenus ses fils que plus tard. Le document que nous possédons n'aurait donc aucune valeur historique. Il convient de signaler ce travail à cause des qualités de méthode qui le distinguent.

— 3° Parmi les autres ouvrages récents sur l'histoire ecclésiastique ou les antiquités religieuses dont nous avons eu connaissance, il suffira de signaler au passage : *E. Hübner, Roemische Herrschaft in West Europa* (Berlin. Hertz; 6 m.), réimpression d'une série d'articles du rédacteur des tomes II et VII du *Corpus inscriptionum latinarum*, parmi lesquels celui sur les dieux importés en Bretagne par les auxiliaires gaulois et germains, notamment sur Mars Thingous, mérite d'attirer l'attention des hiérographes. — *Th. Müller. Das Konklave Pius IV* (Gotha. Perthes), longue et minutieuse description du conclave de 1559, avec ses interminables intrigues, que l'on fera bien de lire à côté de l'ouvrage de M. Batifol sur la Vaticane, mentionné plus haut, pour juger la cour de Rome au milieu du XVIe siècle. — *A. Conze. Die attischen Grabreliefs* (Berlin. Spemann; 16 p. et XXV pl.; 60 m.), la première livraison d'une importante collection, éditée à Berlin, mais publiée sous les auspices de l'Académie des sciences de Vienne, avec le concours de plusieurs archéologues. — *Noeldeke et Müller. Delectus veterum carminum arabicorum* (Berlin, Reuther; 7 m.), un choix de poèmes arabes destinés aux étudiants et qui fait partie de la série de livres d'étude connue sous le nom de « Porta linguarum orientalium ».

Enseignement de l'histoire des religions. — Nous avons déjà mainte fois exprimé notre étonnement, dans ces Chroniques, de ce que la science des religions ne soit pour ainsi dire pas cultivée dans les Facultés de théologie allemandes, auxquelles l'histoire ecclésiastique et la critique sacrée doivent une part si notable de leurs progrès dans notre siècle. Déjà plusieurs symptômes nous avaient permis d'espérer qu'un changement ne tarderait pas à modifier cette situation regrettable. Il faudra faire une exception désormais en faveur de la Faculté de théologie de Fribourg-en-Brisgau, où M. le professeur Hardy, l'auteur d'un ouvrage récent, *Der Buddhismus nach älteren Pâliwerke*, sur lequel la *Revue* reviendra, enseigne, en même temps que la métaphysique, l'histoire des religions de l'Inde. Cette année l'annonce de son cours porte : « Die Religionen des alten Indien. Die medisch-brahmanische Periode. »

De même nous relevons dans le programme des cours de la Faculté de théologie à Berlin l'annonce d'une conférence sur l'histoire générale des religions par un privat docent, M. Plath.

La religion mandéenne. — La « Deutsche Litteraturzeitung » du 11 octobre contient un article très intéressant de M. Wellhausen sur l'ouvrage de M. Brandt dont notre collaborateur, M. J. Halévy, a rendu compte dans la précédente livraison (p. 35 et suiv.). Le savant professeur conteste absolument que la religion chaldéenne ait fourni un apport considérable au Mandaïsme. « Non seulement, dit-il, la religion mandéenne est d'origine juive et chrétienne, mais encore sa spéculation théologique, toute désordonnée, semble avoir emprunté ses principaux hochets au judaïsme. C'est ce que montrent les conceptions de la Memra, Schekina, Merkaba, Hajê, la vigne comme arbre de la vie, les quatre fleuves primitifs, les notions historiques et cosmologiques, les mots en *el* des anges et des démons.... Il est, au contraire, très difficile d'établir un rapport originel avec le chaldaïsme. On ne connaît pas assez la philosophie chaldéenne pour qu'elle puisse servir de terme de comparaison. Les analogies matérielles, signalées par M. *B.*, ne valent le plus souvent que sous réserve d'interprétations forcées (par exemple pour la descente d'Istar aux enfers) et elles ne sont pas convaincantes, parce qu'il n'y a pas d'analogie dans les noms. Cette concordance se trouve, il est vrai, dans les noms des sept esprits planétaires, qui ont une grande importance pour les Mandéens; mais, dans ce cas, elle ne prouve rien, car ces noms étaient devenus depuis longtemps la propriété commune du monde sémitique tout entier, lorsque les Mandéens parurent. D'ailleurs, ils ne connaissent les sept planètes que sous l'aspect de puissances mauvaises, foncièrement hostiles à la vraie religion. C'est une pétition de principe de M. *B.* de prétendre que le baptême, la principale institution de leur culte à laquelle les Mandéens doivent leur nom, est une vieille pratique chaldéenne et non le baptême juif et chrétien. Il en résulte cette autre assertion que le nom du Jourdain, sans cesse répété dans le langage théologique des Mandéens pour désigner toute espèce d'eau courante, ne serait qu'une simple appellation en usage dans l'araméen oriental, n'ayant rien de commun avec la rivière de ce nom en Palestine. Enfin cette thèse oblige l'auteur à contester les rapports historiques avec les disciples du Baptiste et les Nazaréens, dont les Mandéens eux-mêmes se réclament...... Naturellement il faut maintenir fermement, que les Mandéens ne se rattachent ni à la synagogue, ni à l'Église, mais aux *sectes* juives et chrétiennes.

« Ainsi s'explique leur hostilité contre le judaïsme et le christianisme officiels. Il faut noter encore, à ce point de vue, que les évêques mandéens s'appelaient des trésoriers (Ganzibar). »

ITALIE

A. Gherardi. Le lettere di S. Catarina de' Ricci (Florence. Mariano Ricci; in-12 de xxix et 406 p.). Sainte Catherine de Ricci jouit d'une grande popularité en Italie. Née à Florence en 1519, elle entra, dès l'âge de treize ans, au couvent du Prat, de l'ordre des dominicains. Extases, visions, prophéties, stigmates, commerce fréquent avec le Christ, la Vierge et les anges, tous les

privilèges des saints lui furent accordés de son vivant et, après sa mort en 1590, elle fit de nombreux miracles. César Guasti avait publié en 1848 un certain nombre de lettres émanant d'elle, après les avoir corrigées. M. Gherardi en publie beaucoup d'autres, sans les retoucher, et nous révèle ainsi une Catherine de Ricci, administrant fort bien son couvent, femme très pratique en tout ce qui concerne sa famille, et qui forme un piquant contraste avec la visionnaire canonisée.

— Le 4 octobre est mort, à Bregenz, dans le Tyrol, le cardinal *Hergenroether*, archiviste général du Vatican. Ainsi disparaissent, à quelques mois de distance, les deux hommes qui ont le plus marqué dans la controverse scientifique provoquée par la promulgation du dogme de l'infaillibilité du pape. Ce fut le Dr Hergenroether, en effet, qui répondit par l'*Anti-Janus* au *Janus* de Dœllinger. Mais il ne s'est pas seulement distingué comme controversiste. Il a été, au service de l'Église catholique, un historien érudit et fécond. Son « Manuel d'histoire ecclésiastique » est fort répandu. Son livre sur *Photius* est ce qu'il y a de mieux sur le célèbre patriarche de Constantinople. Il a repris et continué l'histoire des conciles de Hefele, retracé l'histoire des papes, étudié le cardinal Maury et publié, pendant les dernières années de sa vie, les *Régestes de Léon X*. Il avait été nommé cardinal en 1879 par Léon XIII, en même temps que le Dr Newman, qui vient de mourir en Angleterre, et l'on ne saurait oublier combien, sous l'impulsion du pape actuel et de son archiviste, les Archives du Vatican sont devenues accessibles pour les savants de tous pays et même de toute religion, au plus grand profit des études historiques.

HOLLANDE

Les directeurs de la *Société de la Haye* pour la défense de la religion chrétienne, dans leur session du 9 septembre 1890 et jours suivants, après avoir prononcé sur les neuf mémoires qui leur avaient été envoyés, ont mis au concours les trois sujets suivants :

I. — Un traité sur *le Livre des Psaumes*, profitant des recherches historico-critiques des dernières années sur l'origine et le caractère de ce livre, dans l'intérêt d'une juste appréciation et d'un bon usage de son contenu.

II. — Qu'est-ce que les divers livres du Nouveau Testament enseignent à l'égard de *la rétribution et de la grâce ?* La réponse à ces deux questions doit arriver avant le 15 décembre 1891.

III. — Une histoire du *Confessionnalisme* dans l'Église réformée des Pays-Bas. La réponse doit arriver avant le 15 décembre 1892. Les auteurs n'indiquent pas leurs noms, mais signent leurs travaux d'une épigraphe, en les accompagnant d'un bulletin cacheté enfermant leurs noms avec la même épigraphe pour suscription. Le prix est de 800 francs environ. L'envoi des mémoires se fait *franco* à M. le secrétaire de la Société, A. Kuenen, professeur de théologie, à Leide.

EMPIRE TURC

Husein Aldschisr. Kitâb arrisâlat alḥamîdîja fî ḥakîkat addijânat al' islâmîja waḥakkîjat aschscharî'at almuḥammadîja (1 1/2 medj.). Tel est le titre du plus récent ouvrage d'apologétique publié par les musulmans en faveur de l'Islam. L'auteur est le cheikh Husein Aldschisr, à Tripoli de Syrie. En 524 pages, il réfute toutes les objections que l'on peut élever contre la légitimité de la mission prophétique de Mohammed. Il n'y a pas moins de cent preuves différentes pour établir que le prophète est le Fâraklît, c'est-à-dire le Paraclet annoncé dans le quatrième Évangile. La polémique est dirigée principalement contre le christianisme et le matérialisme. L'auteur a remarqué, à certains symptômes, que les occidentaux sont animés aujourd'hui de dispositions plus bienveillantes qu'autrefois à l'égard de l'islam; il ne doute pas que le jour approche où tout le monde civilisé embrassera sa foi. Et ce n'est pas seulement le Coran et l'enseignement religieux de Mohammed qu'il prend sous sa sauvegarde, c'est la civilisation islamique tout entière, avec la polygamie, l'esclavage, les esprits, etc.

Les arguments ne sont guère nouveaux, si les adversaires sont modernes. Mais la mise en œuvre est originale et le langage, au dire de juges compétents, a un caractère familier, actuel, qui lui vaut une grande popularité. La discussion est menée, d'ailleurs, avec ce ton d'autorité propre aux écrivains qui identifient leur pensée avec la révélation divine. M. Martin Hartmann, qui présente cet ouvrage aux lecteurs de la « Deutsche Litteraturzeitung » (n° 37), dit, non sans malice, que, sauf modification de quelques noms et de quelques expressions, une partie de cet ouvrage pourrait figurer aussi bien dans le livre de quelque théologien chrétien, attaquant la société moderne au profit de son orthodoxie à lui.

JAVA

Nous empruntons à une correspondance de Batavia, publiée dans le *Temps* du 26 septembre, le passage suivant :

« Ce qu'il ne faut pas manquer de visiter, c'est le Musée des Antiquités. Il renferme une collection de sculptures provenant de toutes les ruines les plus importantes des Indes néerlandaises ; leur valeur d'art n'est pas toujours en rapport avec leur intérêt archéologique, mais plusieurs ont une beauté très réelle. On ne saurait déterminer la part qui revient aux Javanais dans un art visiblement inspiré par la sculpture hindoue, et il est regrettable qu'ils n'aient laissé que de très rares inscriptions. Les Babads, qui sont leurs plus anciens documents écrits, célèbrent avec incohérence la gloire de leurs princes : ces chroniques de pure fantaisie, à la façon des Pouranas de l'Inde, ne peuvent rien nous apprendre. Quant à la belle littérature javanaise — dont on place l'époque seulement vers les VIe et VIIe siècles de notre ère — ses deux chefs-d'œuvre, le

poème de Rama et celui de Mintaragan (lequel contient l'épopée fameuse du Brata-Yuda), ne sont que des imitations du Ramayana et du Mahabharata. Toutefois, dans ces ouvrages, les Javanais ont su mêler ingénieusement leurs légendes nationales aux fables de la mythologie hindoue. Et de même leur sculpture offre ceci de particulier, qu'elle associe des dieux hétérogènes et confond leurs attributs.

« Seulement ce n'est pas la représentation des divinités autochtones qu'elle modifie au contact des religions de l'Inde — et cela pour la raison que ces divinités disparurent dès les premiers temps de l'influence du bouddhisme ; mais ce sont les dieux du panthéon aryen — et notamment Siva — que l'on voit entretenir avec Bouddha de singulières relations. Tantôt celui-ci maintient sa suprématie, et les personnages mythiques du brahmanisme passent à son service : c'est le cas dans les bas-reliefs du temple fameux de Bôrô-Boudour. Tantôt Siva règne en maître ; on le trouve représenté sous ses huit formes (dont l'harmonieuse énumération est contenue dans une prière, au début du drame de Sakountala) : porteur de la massue destructrice, de la conque sonore, du disque resplendissant, ou brahme sacrificateur qui tient à la main la gourde du pèlerin. Souvent une même statue, chargée de plusieurs de ces attributs, évoque un être complexe, doué de pouvoirs multiples. Mais on ne le voit que rarement accompagné de Vichnou, et la seule fois — si mes souvenirs sont exacts — qu'il figure dans la trinité brahmanique, il est représenté comme le dieu souverain. »

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 1er août* : M. *Le Blant* étudie une inscription chrétienne trouvée à Andance (Ardèche). La première partie se compose de deux vers altérés par l'adjonction du mot « diaconus ». Il n'est pas rare de rencontrer dans les inscriptions chrétiennes de semblables fautes de prosodie.

M. *Salomon Reinach* signale une curieuse inscription recueillie par M. Baltazzi à Magnésie du Méandre. Elle comprend : 1° l'histoire d'une députation envoyée par les Magnésiens à l'oracle de Delphes pour le consulter au sujet d'une image de Bacchus trouvée d'une façon miraculeuse sur leur territoire; 2° l'oracle même de la Pythie en quatorze vers hexamètres, qui ordonnait aux Magnésiens d'élever un temple à Bacchus et de demander trois prêtresses à Thèbes pour présider à son culte; 3° l'histoire de ces trois prêtresses, Cosco, Boubo et Thettalé, la mention des trois thiases qu'elles fondèrent à Magnésie et l'indication des endroits où elles reçurent la sépulture. L'une d'elles fut enterrée auprès du théâtre qui, à Magnésie, comme en général dans les villes grecques, était sous le patronage de Bacchus.

— *Séance du* 8 *août* (Compte rendu reproduit d'après le journal *Le Temps*) : M. *Ravaisson* achève la lecture de son mémoire sur la *Vénus de Milo*. De l'étude de la statue, des fragments qui en dépendent et de la configuration de la base, il résulte, d'après lui, qu'elle était groupée avec un second personnage, sur l'épaule duquel posait sa main gauche, et vers lequel s'élevait sa main droite. Ce personnage, d'après la comparaison de nombreux monuments antiques, était semblable à la statue du Musée du Louvre qu'on a longtemps prise pour un Achille, et qui est en réalité un Mars. La composition représentait Vénus apaisant et peut-être désarmant le dieu de la guerre. Elle dut avoir pour premiers auteurs Alcamène et Phidias. On l'appelait la Vénus des jardins parce qu'elle était placée dans la région d'Athènes ainsi dénommée, comprenant le Céramique et l'Aca-

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou communications qui concernent l'histoire des religions.

démie, où étaient ensevelis les morts illustres et où l'on élevait la jeunesse. Le Mars Borghèse porte à la jambe droite l'anneau qu'on mettait aux captifs. Cette particularité doit faire reconnaître ici, divinisé en Mars, Thésée, fondateur et patron d'Athènes, qui avait subi, pour délivrer ses concitoyens, un esclavage volontaire. Le groupe, conforme dans sa composition et aux idées d'apothéose que rappellent presque tous les monuments funéraires de l'antiquité et à l'idée que les anciens se faisaient de l'héroïsme, représentait donc, par l'union de Vénus identifiée, comme elle l'était souvent, avec Proserpine, et de Thésée, transformé en Mars, la divination finale, couronnement de la vie héroïque. Aussi en fit-on, pendant des siècles, des imitations destinées à orner des sépultures.

M. *Menant* communique à l'Académie la traduction d'un passage des inscriptions hétéennes de Hamath, qui avait résisté jusqu'ici aux tentatives d'interprétation de ses devanciers. Cette traduction est d'autant plus importante qu'elle complète le sens général de l'inscription et qu'elle apporte la confirmation de la lecture du nom de la ville de *Kar-Kemis* (Kar-Kamis), que M. Menant avait présentée dans une séance précédente.

— *Séance du* 13 *août* : M. *Digard* établit le caractère apocryphe de la bulle par laquelle Innocent IV aurait interdit l'enseignement du droit romain dans les pays de droit coutumier et défendu d'accorder des bénéfices ecclésiastiques aux professeurs de droit civil. Cette pièce a été forgée en Angleterre.

M. *de Barthélemy* présente le mémoire de M. *Delaville Le Roulx* sur la *Suppression des Templiers*, qui a paru dans la *Revue des questions historiques*.

— *Séance du* 22 *août* : M. *Salomon Reinach* lit une note sur les erreurs historiques provenant du roman d'Hécatée sur les Hyperboréens. Plusieurs auteurs, notamment Tacite, ont pris au sérieux des assertions tout imaginaires du romancier.

— *Séance du* 26 *septembre* (Compte rendu reproduit d'après le journal *Le Temps*) : M. *Le Blant* lit un mémoire intitulé : *Trois statues cachées par les anciens.* Trois célèbres statues ont été tirées de réduits obscurs où les anciens les avaient cachées : la Vénus du Capitole, trouvée dans un mur du quartier de Suburre ; la Vénus de Milo ; le colosse d'Hercule, en bronze doré, dit l'Hercule Mastaï, qui a été trouvé à huit mètres sous terre. En combinant ces faits matériels avec un document écrit au temps où le christianisme devint la religion de l'empire, M. Le Blant est porté à penser que les trois statues précitées avaient été enfouies par des païens restés attachés à leur culte, pour être mises à l'abri de la destruction, que les chrétiens triomphants ne leur auraient pas épargnée. Le document signalé par M. Le Blant date du milieu du v[e] siècle ; il a pour titre : *Liber de promissionibus et prædictionibus Dei.* L'auteur de ce livre signale, dans les efforts des païens pour sauver leurs idoles, l'accomplissement d'une prophétie d'Isaïe, qui avait dit : « Ils cacheront leurs dieux dans des grottes et dans des cavernes. » Les païens considéraient alors comme une œuvre sainte de soustraire à des mains ennemies les images sacrées de leur culte, de même que, dans les siècles précédents, les chrétiens avaient enlevé précieusement les

restes de leurs martyrs. Les païens avaient aussi la croyance que le triomphe de l'Église et la défaite des dieux étaient chose éphémère. Pour eux, les jours du christianisme étaient comptés. Des vers grecs de forme prophétique, semblables à ceux des sibylles, annonçaient qu'après trois cent soixante-cinq ans, la foi du Christ, victorieux par certains maléfices de saint Pierre, disparaîtrait et que les dieux retrouveraient alors leurs dévots et leurs temples.

M. *Grellet-Balguerie* lit un mémoire tendant à établir que l'ère de l'Incarnation a été usitée en France, dès le commencement du VII[e] siècle, contrairement à l'opinion généralement admise que cette ère n'est entrée dans nos mœurs que dans la seconde moitié du VIII[e] siècle. M. Grellet-Balguerie cite à l'appui de sa thèse, des chartes, des actes privés, des chroniques, des inscriptions tumulaires.

— *Séance du* 10 *octobre* : M. *Menant* annonce que M. Sayce a reçu divers estampages d'inscriptions hétéennes, relevées par MM. Ramsay et Hogarth en Cappadoce. L'interprétation de ces textes, à peine commencée par M. Sayce, a confirmé le sens attribué, d'une façon absolument indépendante, par M. Menant à un signe jusqu'à présent inexpliqué et qui signifie : *construire* ou *construction.*

M. *Daubrée*, de l'Académie des sciences, signale un mémoire de M. *Brezina*, dans le « Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien », sur les représentations des météorites par les anciens. Ces pierres étaient vénérées, parce qu'elles étaient censées provenir des étoiles où habitaient les dieux. Ce sont surtout des pierres coniques (à Chypre, en Syrie, etc.).

II. Journal asiatique. — *Juillet-août* : *James Darmesteter*. Rapport sur les travaux du conseil de la Société asiatique pendant les années 1888-1890.

III. Mélusine. — *Septembre-octobre* : *H. Gaidoz*. L'opération d'Esculape. — *J. Tuchmann*. La fascination; moyens d'acquérir le pouvoir fascinateur. — *H. Gaidoz*. Le solarisme boulangiste. — *I. Lévi*. La légende d'Alexandre dans le Talmud. — *J. Karlowicz*. La mythologie lithuanienne et M. Veckenstedt.

IV. Revue des traditions populaires. — *Août* : *P. Sébillot*. Les mollusques. — *L. Pineau*. Les villes disparues. — *L. Sichler*. Mœurs et coutumes du mariage chez les Permiens. = *Septembre* : *G. Dumoutier*. Astrologie des Annamites. Prévision du temps et des événements politiques par l'examen du Soleil, de la Lune et de la Grande Ourse. — *A. Bon*. Superstitions auvergnates. Cantal. — *R. Basset*. La chanson de Bricou. — Une fable de Florian et le mythe d'Orion. — *Destriché*. Traditions et superstitions de la Sarthe. — *Bogisic*. Saint-Blaise.

V. Revue d'Ethnographie. — *VIII*. 3 : *R. Verneau*. Habitations, sépultures et lieux sacrés des anciens Canariens.

VI. Revue chrétienne. — *Août* : *E. Bersier*. De l'état primitif de l'homme. — *E. de Pressensé*. Vinet et la question ecclésiastique. La fondation de l'Église libre (voir le n° suiv.). = *Septembre* : *Suchard*. Moïse hygiéniste. = *Octobre* : *A. Sabatier*. Nos Facultés de théologie et les futures Universités.

— *E. de Pressensé.* Le développement de la pensée de Vinet. — *E. Maury.* Moines d'Irlande.

VII. La Vie chrétienne. — *Août* : *Dardier.* Essai sur l'histoire du culte réformé. = *Octobre* : *P. de Magnin.* Adam est-il le premier homme?

VIII. Revue du christianisme pratique. — *Septembre* : *Koenig.* Du rôle social des prophètes en Israël. Amos de Tékoa. — *J. Néel.* La Bible, livre d'éducation populaire.

IX. Revue des Deux-Mondes. — 1er *août* : *E. Schuré.* Le Mont-Saint-Michel et son histoire. = 1er *septembre* : *J. Bertrand.* Blaise Pascal. Les Provinciales. = 1er *octobre* : Le Père *Didon.* La critique et l'histoire dans une Vie de Jésus-Christ. = 15 *octobre* : *Sully-Prudhomme.* Le pyrrhonisme, le dogmatisme et la foi dans Pascal. — *H. Baudrillart.* Olivier de Serres, son rôle dans les guerres de religion.

X. Revue celtique. — *Octobre* : *Kuno Meyer.* La plus ancienne version du Tochmarc Emire ou demande en mariage d'Emer par le héros Cuchulainn. — *J. Loth.* Saint Branwalatr. — *D'Arbois de Jubainville.* Conversion de Maelsuthain. Sur un passage du Mabinogi de Kulhwch et Owen.

XI. Revue africaine. — *No* 196 : *Trumelet.* Les problèmes religieux du Chikh Mihiar.

XII. Revue des questions historiques. — *Juillet* : *A. Lecoy de la Marche.* La prédication de la croisade au XIIIe siècle. — *G. Delaville Le Roulx.* La suppression des Templiers. — L'abbé *L. Bourgain.* Contribution du clergé à l'impôt sous la monarchie franque. = *Octobre* : *Noël Valois.* L'élection d'Urbain VI et les origines du grand schisme d'Occident. — *H. de la Ferrière.* Les dernières conspirations du règne de Charles IX. — *G. Fagniez.* Le Père Joseph et Richelieu. La déchéance politique et religieuse du protestantisme et la première campagne d'Italie. — *Paul Allard.* Saint François d'Assise et la féodalité. — L'abbé *Douais.* L'Université de Paris au XIIIe siècle.

XIII. Annales de la Faculté des lettres de Caen. — *VI.* 1 : *J. Denis.* Retour à la superstition dans les trois premiers siècles de notre ère.

XIV. Revue des études juives. — *No* 40 : *J. Loeb.* La littérature des Pauvres dans la Bible. I. Les Psaumes (voir notre Chronique). — *J. Halévy.* Recherches bibliques. La correspondance d'Aménophis IV et la Bible. — *L. Duchesne.* Note sur le massacre des chrétiens himyarites au temps de l'empereur Justin. — *J. Derenbourg.* Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaïe (suite). — *H. Graetz.* La police de l'inquisition d'Espagne à ses débuts. — *Neubauer.* Yedaya de Béziers. — *I. Lévi.* Le Juif de la légende. — *Moïse Schwab.* Inscriptions hébraïques à Issoudun et à Senneville. — *M. Kayserling.* Les hébraïsants chrétiens du XVIIe siècle.

XV. — Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français. — *Juillet* : *A. Lods.* Le pasteur Kilg et les Églises protestantes de l'ancienne principauté de Montbéliard pendant la Révolution. — *Ch. Frossard.* Les Huguenots en Bigorre. — *J. Roman.* Tentatives pour amener l'abjuration

des gentilshommes protestants du Haut-Dauphiné (1622-1626). = *Août* : *Ch. Read.* La réponse de Mme de Maintenon, consultée par Louis XIV, sur un mémoire concernant les Huguenots. — *N. Weiss.* A propos de la Saint-Barthélemy. — *G. Fagniez.* Mémoire adressé à Richelieu par le ministre Codur (1624). — *H. Guyot.* Les Jésuites et les biens des réfugiés à Metz. — *F. de Schickler.* Le réfugié Jean Véron, collaborateur des réformateurs anglais (voir le numéro suivant). = *Septembre* : *O. Douen.* Les Girardot à l'époque de la Révocation. — *A.-J. Enschedé.* Les Vaudois dix ans après la glorieuse rentrée. — *Weiss.* Nouveaux convertis de La Rochelle et du Poitou en 1735.

XVI. Revue politique et littéraire. — 16 *août* : *Clermont-Ganneau.* Les antiquités sémitiques (leçon d'ouverture au Collège de France). — *A. Barine.* Les mémoires d'un prélat (l'internonce à Paris pendant la Révolution).

XVII. Bulletin de correspondance hellénique. — *Mars-avril* : *M. Holleaux.* Fouilles au temple d'Apollon Ptoos. — *G. Radet.* Inscriptions de la région du Méandre. — *G. Fougeres.* Fouilles de Mantinée. — *Paton.* Inscriptions de Rhodes. — *P. Foucart.* Inscriptions de la Carie (temple d'Artémis). = *Mai-décembre* : *Th. Homolle.* Comptes et inventaires des temples Déliens en l'année 279. — *Th. Reinach.* Le temple d'Hadrien à Cyzique (lettre à M. de Rossi). — *Doublet* et *Deschamps.* Inscriptions de Carie.

XVIII. Journal des Savants. — *Juillet* : *E. Renan.* De la modernité des prophètes (critique des vues émises par MM. Havet et Vernes). — *H. Wallon.* Marie Stuart. = *Août* : *B. Hauréau.* Les registres de Nicolas IV.

XIX. Annales de l'École des Sciences politiques. — *Juillet* : *de Quirielle.* Pie IX et l'Église de France.

XX. Correspondant. — *Août* : *F. Klein.* Les missions de l'Afrique équatoriale. — *Septembre* : *Meignan* (Mgr). Salomon ; fin de règne. Visite de la reine de Saba. La chute.

XXI. Annales de Bretagne. — *V.* 2 : *S. de la Nicollière-Teijeiro.* Simon de Langres, évêque de Nantes. = *No 3* . *Dupuy* et *Charvot.* Journal d'un curé de campagne (1712-1765).

XXII. Revue historique du Maine. — *XXXVII.* 1 : *P. Piolin.* Statuts du chapitre de Saint-Michel-du-Cloître, au Mans, promulgués en 1519. — *L. Froger.* Le budget d'une fabrique au xve siècle. — *P. Moulard.* Monographie de la Chapelle-Rainsouin (Mayenne). — *A. Ledru.* La nuit de la Saint-Julien à la cathédrale du Mans en 1527.

XXIII. Muséon. — *Juin* : *de Charencey.* Prières en langue Mam. — *J.-P. Martin.* Le texte parisien de la Vulgate latine. — *A van Hoonacker.* Néhémie et Esdras. Une nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la Restauration. (Voir août). — *Ph. Colinet.* Les principes de l'exégèse védique d'après MM. Pischel et Geldner. = *Août* : *A. Roussel.* De la prière chez les Hindous.

XXIV. Revue de Belgique. — *Août* : *G. de Lombay.* Au Sinaï. Souvenirs de voyage. = *Septembre* : *A. Gittée.* L'étude du folklore en Flandr

= *Octobre* : *P. Hoffmann*. Les sociétés pour la culture morale en Amérique. — *G. Rahlenbeck*. Feu Doellinger. La justification des Templiers.

XXV. Academy. — 16 *août* : *J. Rhys*. The Ogam stones in the isle of Man (Le druidisme y survit sous d'autres noms; voir le numéro suivant.) — *A. Jackson*. Mâdhava and Sâyana = 23 *août* : *A. Sayce*. The gods Zur and Ben-Hadad. (Le premier est un dieu syrien ou palestinien; Ben Hadad représente dans le panthéon syrien le jeune dieu qui accompagne le dieu solaire). — *Chauncey Murch*. The Beni-Hassan cartouches. — *M. Herbert McClure*. The Dahr-el-Bahari mummies (voir le numéro suivant). = 30 *août* : *A. Sayce*. The origin of the Aryans by I. Taylor (voir les numéros suivants). = 6 *septembre* : *Thomas Tyler*. The goddess Kadesh and the semitism of the Hittites. = 20 *septembre* : *A. Sayce*. The Hyksos or shepherd kings of Egypt (à propos de l'ouvrage de M. de Cara : *Gli Hyksôs*).

XXVI. Athenaeum. — 16 *août* : Cardinal Newmann. = 4 *octobre* : *Hogarth* et *Hadlam*. Last notes from Asia Minor.

XXVII. Jewish Quarterly Review. — *III*. 1 : The doctrine of divine retribution : Old Testament (*C. Montefiore*); New Testament (*J. Odgers*); Rabbinical literature (*S. Schechter*). — *J. Dow*. Hebrew and Puritan.

XXVIII. Contemporary Review. — *Septembre* : *W. Meynel*. Card. Newman and his contemporaries. — *Sayce*. Excavations in Judaea. = *Octobre* : *Scott Holland*. H. P. Liddon.

XXIX. Nineteenth Century. — *Septembre* : *M. Hewlett*. A mediaeval popular preacher (à propos des Contes moralisés de Nicole Bozon).

XXX. Dublin Review. — *Juillet* : *de Harlez*. Buddhist propaganda in christian countries. — *Gasquet*. The early history of the mass. — Saint Augustine and his Anglican critics.

XXXI. Scottish Review. — *Octobre* : *C. Conder*. The early christian in Syria. — *J. Rhys*. The mythographical treatment of Celtic ethnology. — *B. Taylor*. The disposal of the dead.

XXXII. National Review. — *Septembre* : *Hagberg Wright*. Russian sects.

XXXIII. Westminster Review. — *Août* : *Cross*. English theology and the fourth gospel.

XXXIV. Universal Review. — *Septembre* : *Grant Allen*. The gods of Egypt.

XXXV. Folk-Lore. — *I*. 3 : *Andrew Lang*. English and Scotch fairy tales. — *C. Burne*. The collection of English folk-lore. — *J. Abercromby*. Magic songs of the Finns. — *S. Schechter*. The riddles of Salomon in rabbinic literature. — *J. Stewart Lockhart*. Notes on chinese folklore. — *J. Jacobs*. Recent research in comparative religion. — Report of the annual meeting.

XXXVI. Journal of the Asiatic Society of Bengal. — *LVIII*. 2 : *Bysack*. Notes on a buddhist monastery at Bhoṭ Bâgân, on two rare and valuable mss. discovered there and on Pûran Gir Gosain, the celebrated Indian Achârya

and government emissary at the court of the Tashi Lama, Tibet, in the last century.

XXXVII. Indian Antiquary. — *Mai* : *Dikshit*. The Romaka Siddhantas. — *Fleet*. Balagamve and Sorab inscriptions of Vinayaditya. — *Wadia*. Folklore in Western India. = *Juillet* : *King*. The aborigines of Sokotra : an ethnological, religious and philological review. = *Août* : *Hoernle*. The Pattavali or list of pontiffs of the Upakesa-Gachcha.

XXXVIII. China Review. — 1890. *N°* 5 : *Parker*. The preaching of the gospel in Japan. — *Alabaster*. The doctrine of the Chi.

XXXIX. Proceedings of the Society of biblical archaeology. — *XII*. 8 : *Tylor*. The winged figures of the Assyrians and other ancient monuments (voir plus haut l'article de notre collaborateur, M. Albert Réville, sur ce travail). — *Ball*. The new Accadian. — *Maspero*. Sur les dynasties divines de l'ancienne Égypte. — *Lefébure*. Sur différents noms égyptiens. — *Le Page Renouf*. The sun-stroke in Egyptian. — *Clarke*. Cypriote and Khita.

XL. Babylonian and Oriental Record. — *IV*. 5 : *Terrien de Lacouperie*. The deluge tradition and its remains in ancient China. — *C. de Harlez*. A buddhist repertory (voir nos suiv.). — *E. Bonavia*. Did the Assyrians know the sexes of the date palms? — *Terrien de Lacouperie*. Stray notes on ancient date palms in anterior Asia. — *Chad Boscawen*. Campaign of Sargon II against Judaea. = *N°* 6 : *Colinet*. Puramdhi is the goddess of abundance in the Rig-Veda = *N°* 7 : *L. Casartelli*. Astôdans and avestic funeral prescriptions. = *N°* 9 : *J. Stuart Glennie*. The traditional deluge and its geological identification. = *N°* 10 : *Terrien de Lacouperie*. The calendar plant of China, the cosmic tree and the date palm of Babylonia. — *R. Brown*. The Yenessei inscriptions, I.

XLI. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. — *XLIV*. 1 : *Wilhelm*. Priester und Ketzer im alten Erân. — *M. Wolff*. Ein Wort ueber Religion und Philosophie nach Auffassung Sa'adjâ al-Fajjûmî's. — *Goldziher*. Die Bekenntnisformeln der Almohaden. = *N°* 2 : *Oldenberg*. Der Abhinihita Sandhi in Rigveda. — *Bang*. Ein Beitrag zur Würdigung der Pahlavi Gâthâs. — *Roth*. Der Bock und das Meer.

XLII. Beitrage z. Kunde d. indogermanischen Sprachen. — *XVI*, 4 : *Harlez*. Avestica (3e art.). — *Oldenberg*. Abel Bergaigne.

XLIII. Zeitschrift für Völkerpsychologie. — *XX*. 3 : *Biese*. Die poetische Naturbeseelung bei den Griechen. — *Steinthal*. Das periodische Auftreten der Sage.

XLIV. Historisches Jahrbuch d. Gœrresgesellschaft. — *XI*. 3 : *Schnürer*. Der Verfasser der Vita Stephani II im Liber Pontificalis. — *Albert*. Die Confutatio primatus papae, ihre Quelle und ihr Verfasser. — *Fink*. Vehmegerichte und Inquisition.

XLV. Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft. — *III*. 2 : *Haupt*. Waldenserthum und Inquisition im sudöstlichen Deutschland seit der Mitte des xiv Jhs.

XLVI. Historische Zeitschrift. — *LXV.* 1 : *Von Heinemann.* Das Pabstwahldecret Nikolaus II und die Entstehung des Schismas vom Jahre 1061.

XLVII. Oesterreichische Monatsschrift f. d. Orient. — *Juin* : *Feigl.* Buddha und Jina. = *Juillet* : *F. v. H.* Vom Aberglauben der Türken.

XLVIII. Ausland. — *N°* 26 : *Von Aurich.* Die Lappen und ihre Sagen (voir les numéros suivants.). = *N°* 27. *Jacobsen.* Steine als Amulette bei wilden und civilisierten Völker. = *N°* 28 : *A...* Irisches Folkore. = *N°* 29 : Antiker Aberglaube ethnographisch beleuchtet. = *N°* 33 : *Fitzner.* Tunesische Volkssagen. = *N°* 35. *Emin.* Negerfabeln. — *Schurtz.* Eine Religion der Urzeit = *N°* 37 : *Krauss.* Burjatische Volksüberlieferungen. — *Quedenfeld.* Bräuche der Marokkaner bei häuslichen Festen und Trauerfällen. = *N°* 39 : *Penka.* Die arische Urzeit im Lichte der neuesten Anschauungen.

XLIX. Zeitschrift f. Volkskunde. — 1890. *N°* 9 *à* 11 : *Von Zingerle.* S. Nicolaus. — *Pfeifer.* Aberglaube aus dem Altenburgischen. — *Rademacher.* Ueber den Geisterglauben und seinen Einfluss auf die religiösen Vorstellungen der Germanen.

L. Globus. — *N°* 11 : *Feistmantel.* Die Secte der Dschains.

LI. Baltische Monatsschrift. — 1890. *N°* 6 : *Christiani.* Die Gegenreformation in Livland.

LII. Theologische Studien und Kritiken. — 1890. *N°* 4 : *Looss.* Die urchristliche Gemeindeverfassung mit specieller Beziehung auf Loening und Harnack. — *Franke.* Galaterbrief und Apostelgeschichte. — *Loesche.* Die Predigten des Johann Mathesius. — *Buchwald.* Beiträge zu Luther's Schriften aus der Zwickauer Ratsschulbibliothek. — *Koestlin.* Luther's Schreiben an Bugenhagen vom Jahre 1520.

LIII. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XII.* 1 : *Reuter.* Graf Zinzendorf und die Gründung der Brüdergemeinde. — *Wilkens.* Geschichte des spanischen Protestantismus im XVI Jhr. Die Litteratur der Jahre 1848-1888.

LIV. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — 1890. *N* 4 : *Hilgenfeld.* Die Johannesapokalypse und die neueste Forschung. — *Görres.* Zur Geschichte der diokletianischen Christenverfolgung. — *Dräseke.* Zu Maximus Planudes. — *Jakobsen.* Zur Kritik der Apostelgeschichte.

LV. Beweis des Glaubens. — *Août* : *Naumann.* Die Uroffenbarung nach biblischer Lehre und heidnischer Irrlehre. — Die Geschichte Josephs und die aegyptischen Denkmäler. — Zum religiösen Dualismus des Lactantius.

LVI. Jahrbücher f. protest. Theologie. — 1890. *N°* 3 : *Krüger.* Die Bedeutung des Athanasius. — *Van der Linde.* Uebersicht der religionsphilosophischen Arbeiten einiger niederländischen Theologen in den letzten 30 Jahren. — *Ph. Meyer* Zwei bisher ungedruckte Enkomien auf den Evangelisten Lukas. — *Görres.* Kirche und Stat von Decius bis zum Regierungsantritt Diokletians (249-284).

LVII. Magazin f. d. Wissenschaft d. Judentums. — *XVII.* 2 : *Behrend.* Der 68e Psalm nach Abfassungszeit und geschichtlichem Inhalt. — *Boer.*

Leben und Wirken des Tannaiten Chija. — *Hoffmann*. Priester und Leviten (à propos de l'ouvrage du Dr Vogelstein). — *Zimmels*. Gen. XLIX, 10 — *Kaufmann*. Die Quelle der Fabel von Elia Levitas Taufe.

LVIII. Zeitschrift f. Missionskunde u. Religionswissenschaft. — V. 3 : *M. Fischer*. Mohammed und der Islam. — *Meisner*. Wie Jesus-Christus im Koran erscheint. — *E. Faber*. Eine Encyklopädie des chinesischen Wissens. — *J. Happel*. Die Religion in China.

LIX. Archiv. f. Litt. und Kirchengeschichte d. M. A's. — *V.* 4 : *Denifle*. Die Denkschriften der Colonna gegen Bonifaz VIII und der Cardinäle gegen die Colonna. — (Du même). Die Constitutionen des Predigerordens in der Redaction Raimunds von Penafort. — *Ehrle*. Zur Geschichte des pabstlichen Hofceremoniells im XIV Jh. — (Du même). Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik.

LX. Theologische Quartalschrift. — 1890. *N*° 3 : *Belser*. Ueber Johannes den Täufer. — *Schanz*. Die alte und neue Weltanschauung.

LXI. Zeitschrift f. katholische Theologie. — 1890. *N*° 3 : *Arndt*. Das Sectenwesen in der russischen Kirche. — *Grisar*. Rom und die fränkische Kirche, vornehmlich im VII Jh..

LXII. Katholik. — *Août* : *Nirschl*. Die Therapeuten. — *Selbst*. Die Geschichte Davids im Lichte protestantischer Bibelkritik.

LXIII. Studien und Mitteilungen a. d. Benedictiner u. d. Cistercienserorden. — 1890. *N*° 2 : *Leonard*. Das Stift Seckau (1219-1259). — *De Roques*. Regimen et statuta Kouffungensium. — *Wuku*. Die Essener nach Josephus Flavius und das Mönchtum nach der Regel des h. Benedikt.

LXIV. Sitzungsb. d. k. Ak. d. Wissenschaften zu Wien. — *Phil.-hist. Kl., t. CXXI* : *Von Hartel*. Patristische Studien. — *Kakula*. Die Mauriner Ausgabe des Augustinus. — *Manitius*. Beiträge zur Geschichte frühchristlicher Dichter im Mittelalter, II. — *Schenkl*. Bibliotheca Patrum latinorum britannica. — *Krall*. Studien zur Geschichte des alten Aegypten.

LXV. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes. — *IV*. 3 : *Dashian*. Zur Abgarsage (fin). — *Winternitz*. Notes on Srâddhas and ancestral worship among the Indo-european nations. — *Fr. Muller*. Ueber die armenische Bearbeitung der « Sieben weisen Meister ». — *Houtsma*. Zum Kitâb al Fihrist. — *Jacobi*. Anandavardhana and the date of Magha.

LXVI. Nuova Antologia. — 16 *juillet* : *Graf*. La fatalità nella credenza del medievo.

LXVII. Rivista di filosofia scientifica. — *Juillet* : *Tanzi*. Il folklore nella patologia mentale. = *Septembre* : *Morselli*. Sui fenomeni di credulità per suggestione non ipnotica nelle persone sane.

LXVIII. Civiltà cattolica. — *N*. 963 : Le visioni, la medecina e la Chiesa (suite). — Le diavolerie del secolo passato (voir les nos suivants). = *N*° 964 : Il pontificato di S. Gregorio Magno nella storia della civiltà cristiana.

LXIX. Bullet. d. Commissione archeol. di Roma. — *Nos* 6 *et* 7 :

Guidi. Iscrizioni ebraiche recentemente trovate nel Trastevere. — *Lugari.* La serie dei Vicarii Urbis Romae e gli atti di S. Urbano. = *N°* 8 : *Klein.* Di una testa di Perseo.

LXX. Bullett. di. archeologia cristiana. — *N*os 3 *et* 4 : Priscilla e gli Acilii Glabrioni. — Iscrizioni rinvenute dinanza la Chiesa dei SS. Cosmo e Damiano nella via sacra. — Epitafio metrico della vergine Irene, sorella di Damaso. — Tabernacolo, altare e sua capsella reliquiaria in S. Stefano presso Fiano Romano.

LXXI. Archivio per lo studio delle tradizioni popolari. — *IX.* 3 : Une série d'études sur saint Jean et la fête de la Saint-Jean en divers pays. — *Ragusa-Moleti.* Canti funebri di popoli e poeti selvaggi o poco civili. — La preghiera a ruota nel Tibet. — *Lumbroso.* Spigolature di usi, credenze, leggende, I-IV.

LXXII. O Instituto. — *Juin* : *A. Bernardino de Menezes.* O clero catholico. — O mosteiro de Sancta-Cruz de Coimbra (documents). — *J. Pereira de Paiva Pitta.* Historia do beneplacito em Portugal.

LXXIII. Theologisch Tijdschrift. — *Juillet* : *H. Oort.* Hozea. (voir septembre). — *J. Matthes.* De boom des levens. — *F. Pijper.* De hervorming bij hare oorsprongen. — *A. Duker.* Geschiedenis der vaderlandsche kerk van 630 tot 1842 (à propos de l'ouvrage de M. Vos).

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

H. Iliowizi. Jewich dreams and realities contrasted with islamitic and christian claims. — Philadelphie. Chez l'auteur ; in-8 de III et 279 p. ; 2 d.

N. Weisslovitz. Prinz und Derwisch, ein indischer Roman enthaltend die Jugendgeschichte Buddha's in hebr. Darstellung aus dem Mittelalter, nebst einer Vergleichung der arabischen und griechischen Paralleltexte. — Munich. Ackermann ; 5 m. 40.

H. Steinthal. Zu Bibel und Religionsphilosophie. — Vorträge und Abhandlungen. — Berlin. Reimer; in-8 de IV et 237 p. ; 4 m. 80.

F. Dubois. Das Buch der Religionen. — Stuttgard. Brennwald; in-8 de XVI et 777 p. ; 10 livr. à 1 m.

H. von Rudniki. Die berühmtesten Wallfahrtsorte der Erde. — Paderborn. Schöningh ; 5 m.

CHRISTIANISME

Studia biblica et ecclesiastica. Essays by members of the University of Oxford. Vol. II. — Oxford. Clarendon Press ; in-8 de VIII et 324 p. ; 12 sh. 6.

E. H. Jewett. Diabolology : the person and kingdom of Satan (The Bishop Paddock lectures, 1889). — Londres. Dickinson ; in-8, 4 sh. 6.

L. Fillion. La Sainte Bible (texte latin et traduction française), commentée d'après la Vulgate et les textes originaux, à l'usage des séminaires et du clergé, t. II. — Tours. Mame ; in-8 de 712 p.

L. Fillion et *H. Nicole*. Atlas géographique de la Bible, d'après les documents anciens et les meilleures sources françaises, anglaises et allemandes contemporaines. — Paris. Delhomme ; in-4 de VI et 62 p.

J. Wilson. The origin of Scripture on its divine and human sides. — Edimbourg. Macniven ; in-8 de 50 p. ; 1 sh.

Armstrong, *Wilson* et *Conder*. Names and places in the Old and New Testament and Apocrypha, with their modern identifications. — Londres. Palestine Exploration Fund ; in-8 de II, 190 et 24 p. ; 3 sh. 6.

F. Kattenbusch. Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde, 1re livr.. — Fribourg-en-Brisgau. Mohr, in-8 de VIII et 192 p. ; 3 m. 60.

C. A. Cornelius. Kristna kyrkans historia under senare delen af medeltiden. — Stockholm. Norstedt; in-8 de 344 p.; 3 kr. 50.

L. Cloquet. Éléments d'iconographie chrétienne. Types symboliques. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 388 p., ill.; 5 fr.

A. Schröder. Entwicklung des Archidiakonats bis zum XI Jh. — Augsbourg. Kranzfelder; in-8 de VIII et 124 p.; 1 m. 80.

A. Levinsen. De tre forste Evangelieskrifters aelde og oprindelse efter indre kjendemaerker. — Copenhague. Schonberg; in-8 de 220 p. 2 kr. 75.

G. Juvenci. Evangeliorum libri IV. Recensuit et commentario critico instruxit J. Huemer (Corpus script. eccles. latinorum, vol. XXIV). — Vienne. Tempsky; in-8 de XLVI et 176 p.; 7 m. 20.

H. Hoskier. A full account and collation of the greek cursive codex Evangelium 604 (Egerton 2610 in the British Museum), with ten appendices. — Londres. Nutt; in-4 de CXVI et 139 p., avec fac-similé; 21 sh.

J. Bourrassé. Histoire de Jésus-Christ d'après les évangiles et la tradition. — Tours. Mame; in-8 de 367 p.

Didon. (Le Père). Jésus-Christ. — Paris. Plon ; 2 vol. gr. in-8 de LXXXVIII-438 et 469 p.; 16 fr.

A. Andersen. Marcus-Evangeliets opfattelse af Herrens liv. — Copenhague. Schonberg; in-8 de 334 p.; 4 kr. 25.

J. Friedrich. Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte, Werke desselben Verfassers. — Halle. Kaemmerer; in-8 de 103 p.; 2 m. 40.

H. Burton. The gospel according to S. Luke. — Londres. Hodder; in-8 de 402 p.; 7 sh. 6.

F. Steinmeyer. Beiträge zum Verständniss des Johanneischen Evangeliums. V. Die Heilung des Blindgeborenen durch Jesum. — Berlin. Wiegandt; in-8 de VI et 112 p.; 1 m. 80.

M. Krenkel. Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus. — Brunswick. Schwetschke; in-8 de VII et 468 p.; 9 m.

J. Harris. The calvinistic doctrine of election no part of S. Paul's teaching. — Philadelphia. Porter, in-12 de III et 101 p.; 50 c.

J. Iverach. S. Paul, his life and times. — Londres. Nisbet; in-8 de 216 p.; 2 sh. 6.

C. Vaughan. The Epistle to the Hebrews, with notes. — Londres. Macmillan; in-8 de 340 p.; 7 sh. 6.

W. Brückner. Die chronologische Reihenfolge in welcher die Briefe des N. T. verfasst sind. — Leipzig. Harassowitz; in-8 de XVII et 306 p.; 6 m.

J. Lehmann. Die Auferstehungslehre des Athenagoras. — Leipzig. Wallmann; in-8 de 82 p.; 1 m.

O. Staehlin. Observationes criticae in Clementem Alexandrinum. — Erlangen. Junge; in-8 de 43 p.

J. Ficker. Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Laterans untersucht und beschrieben. — Leipzig. Seemann; in-8 de III et 211 p. vec pl.; 6 m.

F. Hümmer. Des h. Gregor von Nazianz des Theologen Lehre von der Gnade. — Kempten. Kösel; in-8 de VIII et 143 p.; 2 m.

A. Maltzew. Die göttlichen Liturgieen unserer heil. Väter Johannes Chrysostomos, Basilios des groszen und Gregorios Dialogos, deutsch und slawisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte. — Berlin. Siegismund; in-8 de XXXIV et 568 p.; 6 m.

E. Amélineau. Les Actes des martyrs de l'Église copte. — Paris. Leroux; in-8 de 319 p.

Sulpicii Severi liber de Vita S. Martini cum epistolis et dialogis. Édition classique par *F. Dubner.* — Paris. Lecoffre; in-18 de VIII et 115 p.

H. Usener. Der heil. Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos. — Leipzig. Teubner; in-8 de XXIV et 210 p.; 4 m.

Saint Avit, évêque de Vienne. OEuvres complètes publiées par *U. Chevalier.* — Lyon. Vitte; in-8 de LXXIX et 372 p.

A. Jahn. Eclogae e Proclo de Philosophia chaldaïca sive de doctrina oraculorum chaldaicorum (1re éd. avec comment.). Accedit hymnus in Deum platonicus, vulgo S. Gregorio Nazianzeno adscriptus, nunc Proclo Platonico vindicatus. — Halle. Pfeffer; in-8 de XII et 77 p.; 6 m.

K. Eberle. Der Tricenarius des h. Gregorius. Eine Abhandlung ueber den kirchlichen Gebrauch der Gregoriusmessen. — Ratisbonne. Pustet; in-8 de 103 p.; 1 m.

C. Douais. S. Germer, évêque de Toulouse au VIe siècle. — Nogent-le-Rotrou. Daupeley; in-8 de 142 p.

F. Kraus. Die christlichen Inschriften der Rheinlande. I. Von den Anfängen des Christenthums am Rhein bis zur Mitte des VIII Jh. — Fribourg-en-Brisgau Mohr; in-4 de x-171 et 8 p.; avec pl.; 30 m.

J. Allen. The monumental history of the early British Church. — Londres. Christian knowledge Soc.; in-12; 3 sh.

G. Loeck. Die Homiliensammlung des Paulus Diakonus, die unmittelbare Vorlage des Otfridischen Evangelienbuchs. — Leipzig. Fock; in-8 de 47 p.

S. Beissel. Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginne des XIII Jh. — Fribourg-en-Brisgau. Herder; in-8 de VIII et 148 p.; 2 m.

D. Le Couteulx. Annales ordinis Cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429. T. VI (1358-1395). — Neuville-sous-Montreuil. Duquat; in-4 de 572 p.

J. Schnitzer. Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Abendmahlslehre des beginnenden M. A's. — Munich. Stahl; in-8 de XVI et 415 p.; 6 m.

J. Chevalier. Mémoires historiques sur les hérésies en Dauphiné avant le XVIe siècle, accompagné de documents inédits sur les sorciers et les Vaudois, I. — Valence. Céas; in-4 de 168 p.

W. Preger. Ueber die Verfassung der französischen Waldesier in der älteren Zeit. — Munich. Franz; in-4 de 73 p.; 2 m. 20.

H. Haupt. Waldenserthum und Inquisition im südöstlichen Deutschland. — Fribourg-en-Brisgau. Mohr; in-8 de iv et 126 p. ; 3 m. 20.

J. Wyclif. Sermones miscellanei (t. IV des Sermones). — Londres, Trübner; n-8 de xvi et 530 p.

F. Bevan. Trois amis de Dieu (Jean Tauler, Nicolas de Bâle, Henri Suzo).— Lausanne. Mignot; in-8 de 360 p.; 3 fr. 50.

B. Bess. Johannes Gerson und die kirchenpolitischen Parteien Frankreichs vor dem Konzil zu Pisa. — Marbourg. Ehrhardt; in-8 de 43 p.

L. Stouff. Le pouvoir temporel et le régime municipal dans un évêché de l'empire germanique jusqu'à la Réforme (l'évêché de Bâle). — Paris. Lerose; 2 voll. in-8.

W. Reindell. Luther, Crotus und Hutten. Eine quellenmässige Darstellung des Verhältniss Luthers zum Humanismus. — Marbourg. Ehrhardt; in-8 de viii et 134 p.; 2 m. 70.

L. Batiffol. La Vaticane de Paul III à Paul V, d'après des documents nouveaux. — Paris. Leroux ; in-32 de viii et 159 p.

Le lettere di Santa Catarina de' Ricci, pubblicate per cura di *A. Gherardi.* — Florence. Mariano Ricci; in-12 de xxix et 406 p.

W. Klöti. Shakespeare als religiöser Dichter. — Zurich. Höhr; in-8 de 107 p. ; 1 m. 70.

Ch. des Granges. Bossuet. Sermon sur l'ambition. Etude critique, littéraire et morale. — Paris. Croville-Morand ; in-8 de 27 p.

C. Gilardoni. L'abbaye de Haute-Fontaine et le Jansénisme dans le Perthois. — Vitry-le-François. Tavernier; in-8 de iv et 253 p. ; 2 fr. 50.

G. Chabert. Théologie pastorale de Massillon, d'après ses conférences. — Montauban. Granié , in-8 de 76 p.

C. Irwin. A history of presbyterianism in the south and west of Ireland. — Londres. Hodder; in-8 de 364 p.; 6 sh.

G. du Pac de Bellegarde. Coup d'œil sur l'ancienne église catholique de Hollande et récit de ce qu'on a fait, sous Clément XIV, pour concilier cette église avec la cour de Rome. Publié d'après les manuscrits inédits avec quelques annotations par *R. Hooykaas.* — La Haye. Nijhoff; in-8 de iv et 59 p. ; 0,60 c.

R. Fugger. Ludwig d'Orléans de la Motte, Bischof von Amiens. Ein Lebensbild aus dem xviii Jh. — Mayence. Kirchheim ; in-8 de viii et 103 p. ; 1 m.

A. du Saint-Sauveur. Les Carmes déchaussés. Pièces justificatives.—Paris. Poussielgue; in-8 de 319 p.

A. Gründler. Lavater, der Schweizer Pastor und Gelehrte. Ein Lebensbild. — Barmen. Wiemann; in-8 de 28 p.; 30 pf.

Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis, t. VII. — Fribourg-en-Brisgau. Herder; in-4 ; 26 m.

H. Henkel. Gœthe und die Bibel. — Leipzig. Biedermann; in-12 de iii et 84 p.; 2 m.

P. Baldassari. Relazione delle avversità e patimenti del glorioso papa Pio VI

negli ultimi tre anni del suo pontificato. — Rome. Impr. de la Propagation de la foi : 2 voll. in-8 de VIII-428 et 382 p.

J. de Belloc. Les saints de Rome au XIXe siècle. Vincent Pallotti. — Paris. Tequi ; in-8 de IV et 382 p. ; 3 fr. 50.

F Troxler. Die Päpste des XIX Jh. — Biel. Kuhn ; in-8 de VI et 154 p. ; 1 m. 50.

O. Frotingham. Boston Unitarianism (1820-1850), a study of the life and work of Nathaniel Langdon Frotingham. — New-York. Putnam ; in-12 de IV et 272 p. ; 1 d. 75.

J. Polek. Der Protestantismus in der Bukowina. — Czernowitz. Pardini ; in-8 de 114 p. ; 1 m.

O. Werner. Orbis terrarum catholicus sive totius ecclesiae catholicae et occidentis et orientis conspectus geographicus et statisticus. — Fribourg. Herder, in-4 de VIII et 266 p. ; 10 m.

J. Bournichon. L'invasion musulmane en Afrique, suivie du réveil de la foi chrétienne dans ces contrées et de la croisade des noirs entreprise par S. E. le cardinal Lavigerie. — Tours. Cattier ; in-4 de 352 p. ill.

Rivista di diritto ecclesiastico del regno ; 1re livr. — Turin ; in-8 de 96 p. ; 15 fr. par an.

H. Ritter. Dreissig Jahre protestantischer Mission in Japan. — Berlin. Haack ; in-8 de XII-126 p. ill. ; 2 m.

A. Steidl. Die Missionen der Kapuziner in der Gegenwart. — Meran. Jandl ; in-8 de 112 p. ; 2 m.

L. Cingolani. Trent' anni di missione nel Ceylan. — Naples ; in-16 de 296 p.

Projet de révision de la liturgie, présenté au nom de la Commission permanente au synode général du Vigan. — Montauban. Granié ; in-4 de 22 p.

O. Gréard. Edmond Schérer. — Paris. Hachette ; in-12 de 232 p. ; 3 fr. 50.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

E. Ledrain. La Bible, traduction nouvelle, t. VI. Les Prophètes II. Ezéchiel, les douze petits prophètes, etc, — Paris. Lemerre ; in-8 de 501 p.

C. Trochon et H. Lesêtre. Introduction à l'étude de l'Écriture sainte, Introductions particulières aux livres de l'Ancien Testament. — Paris. Lethielleux ; in-8 de 654 p.

G. Chadwick. The book of Exodus. — New-York. Armstrong ; in-12 de XVII et 442 p. ; 1 d. 50.

P. Martin-Dupont. Essai sur l'enseignement religieux d'Ésaïe (thèse). — Montauban. Granié ; in-8 de 62 p.

R. Sonntag. Der Richter Simson. Ein historisch-mythologischer Versuch. — Duisburg. Ewich ; in-4 de 30 p.

Ch. Trillon de la Bigottière. L'héroïne du Cantique des cantiques. — Paris. Palmé ; in-8 de 51 p.

G. Preuss. Die Prophetie Joel's unter besonderer Rücksicht der Zeitfrage. — Halle; in-8 de IV et 134 p.

A. Weissmann. Das Buch Judith historisch-kritisch b·leuchtet. — Vienne; in-8 de 28 p.; 80 pf.

J. Nirschl. Die Therapeuten. — Mayence. Kirchheim; in-8 de 56 p.; 60 pf.

H. Bois. Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine. — Paris. Fischbacher; in-8 de 414 p.; 8 fr.

S. Euringer. Der Masorahtext des Koheleth, kritisch untersucht. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de VIII-136 et 48 p.; 6 m.

Ch. Clermont-Ganneau. Les antiquités sémitiques. — Paris. Leroux; in-18 (Biblioth. orientale elzévirienne); 2 fr 50.

S. Buber. Majan-Gannim. Commentar zu Job von Rabbi Samuel ben Nissim Masnuth (XIIe siècle), mit Bemerkungen und Einleitung. — Berlin. 1889.

E. Munk. Des Samaritaners Margah Erzählung ueber den Tod Moses. — Koenigsberg. Koch; 1 m. 20.

R. A. Fuld. Beth Aharon. Responsa atque adnotationes in plerosque talmudi babylonici tractatus, Aruch, Tischbi, Meturgeman, etc. Ediderunt filii auctoris. — Francfort-s-M. Kauffmann; 6 m.

M. Bloch. Das mosaisch-talmudische Erbrecht. — Leipzig. Fock; 2 m.

K. H. Schaible. Die Juden in England vom VIII Jhr. bis zur Gegenwart. — Carlsruhe. Braun; in-8 de XI et 133 p.

F. J. van den Ham. Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos. Textum arabicum e cod. Leidensi ed. — Leyde. Brill; in-8 de VII et 270 p.

F. Wüstenfeld. Der Imâm el-Schâfi'i, seine Schüler und Anhänger. — Goettingue. Dieterich; 5 m.

J. de Néval. Système législatif musulman. Mariage. — Saint-Pétersbourg. Eggers; in-8 de 215 p.; 10 fr.

Porta linguarum orientalium. Pars XIII. Delectus veterum carminum arabicorum. Carmina selegit et ed. *Th. Noeldeke.* — Berlin. Reuther; 7 m.

Husein Aldschisr. Kitâb arrisâlat alḥamîdîja fî ḥakikat addijânat al'islâmîja waḥakkîjat aschscharî 'at almuḥammadîja. — 524 p.; 1 1/2 medj. Beyrouth.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

W. Drexler. Mythologische Beiträge, I. Der Cultus der ägyptischen Gottheiten in den Donauländern. — Leipzig. Teubner; 4 m. 40.

Porphyrii quaestionum homericarum ad Odysseam pertinentium reliquias collegit, disposuit, edidit *H. Schrader.* — Leipzig. Teubner; 10 m..

F. von Duhn et *L. Jacobi.* Der griechische Tempel in Pompeji. — Heidelberg. Winter; 10 m.

J. Escher. Triton und seine Bekämpfung durch Herakles. — Leipzig. Fock 2 m. 50.

O. A. Hoffmann. Hermes und Kerykeion. Studie zur Urbedeutung des Hermes. — Marbourg. Elwert; 1 m. 50

E. Boetticher. Hissarlik, wie es ist. — Berlin. Trautwein; 3 m.

J. Paulson. Index Hesiodeus. — Lund. Möller; 3 m. 50.

P. Forchhammer. Die Kyanen und die Argonauten. — Kiel. Lipsius; 1 m. 60.

G. Unger. Die Abfassungszeit der aegyptischen Festkalender. — Munich. Franz; 2 m. 10.

A. Wiedemann. Die Religion der alten Aegypter (3e vol. des « Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte »). — Munster. Aschendorff; in-8 de 176 p.; 2 m. 75.

L. Abel et *H. Winckler*. Keilschrifttexte zum Gebrauch bei Vorlesungen herausgegeben. Texte, Wörterverzeichnis, Schrifttafeln. — Berlin. Spemann; in-fol. de IV et 100 p.; 15 m.

B. Teloni. Libri, documenti e biblioteche nell'antica Mesopotamia. — Florenc. Carnesecchi; in-16 de 61 p.

O. Gruppe. Die rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Litteratur. — Leipzig. Teubner; 1 m. 60.

E. Hesselmeyer. Die Pelasgerfrage und ihre Lösbarkeit. — Tubingue. Fues; 3 m. 60.

A. de Zogheb. L'Égypte ancienne. Aperçus sur son histoire, ses mœurs et sa religion. — Paris. Leroux; in-8, ill.; 5 fr.

RELIGIONS DE L'ASIE

Ém. Senart. Le Mahavastu, texte sanscrit publié pour la première fois avec introductions et commentaires, t. II. — Paris. Leroux; in-8, 25 fr.

A. Bergaigne et *V. Henry*. Manuel pour étudier le sanscrit védique. — Paris. Bouillon; 12 fr.

A. Hillebrandt. Die Sonnwendfeste in Altindien. — Erlangen. Junge; 1 m. 50.

M. Bloomfield. The Kaucika-Sûtra of the Atharva-Veda, with extracts from the commentaries of Darila and Keçava. — Newhaven. (Vol. XIV du « Journal of the American Society »).

— Publications de la Société asiatique de Calcutta :

Varâha Purâna, éd. par Hrishikesa Sastri, fasc. 9 à 13.

Kùrma Purâna, éd. par Nilmani Mukhopâdhyâya, fasc. 8 et 9.

Mârkandeya Purâna, traduit par F. E. Pargiter, fasc. 1 et 2.

Sankhyâyana. Srauta Sûtra, éd. par A. Hillebrandt. I. 7 et II. 1.

Madana Pârijâta, éd. par Madhusûdana Smritiratna, fasc. 5. et 6.

Saunaka Achârya Brihaddevatâ, an index to the gods of the Rig Veda, éd. par Rajendralala Mitra, fasc. 1.

G. B. Malleson. Akbar. — Oxford. Clarendon Press; in-8; 2 sh. 6.

A. Ludwig. Ueber Methode bei Interpretation des Rig-Veda, IV. — Prag. Rivnac; 3 m.

L. Fournereau et *J. Porcher*. Les ruines d'Angkor. Étude historique et artistique sur les monuments khmers du Cambodge siamois. — Paris. Leroux; in-4 ill.; 50 fr.

FOLKLORE

Lady *Wilde*. Ancient cures, charms and usages of Ireland. — Londres. Ward et Downey.

F. Miklosich. Die Darstellung im slavischen Volksepos. — Leipzig. Freytag; 2 m. 60.

W. Jones et *L. Kropf*. The folk-tales of the Magyars translated and edited with comparative notes. — Londres. Folklore Society.

Paul Blaise. Le Congo. Histoire, description, mœurs et coutumes. — Paris. Lecène; in-8 de 240 p. ill.

L. Garnett. The women of Turkey and their folklore, avec une introduction par M. J. Stuart-Glennie. — I. The christian women. — Londres. Nutt; in-8 de XVI et 382 p.; 10 sh. 6.

R. de Gourmont. Chez les Lapons. Mœurs, coutumes et légendes de la Laponie norvégienne. — Paris. Didot; in-8 de 141 p. ill.

F. Kramer. De Gotzendienst der Niasser. — Batavia. Albrecht Rusche; in-8 de 28 p.

A. Kropf. Das Volk der Xosai Kaffern im östlichen Südafrika nach seiner Geschichte, Eigenart, Verfassung und Religion. — Berlin. Evangelische Missionsges.; in-8 de VIII et 209 p.; 2 m.

R. Schmidt. Vier Erzählungen aus der Çukasaptati. Sanskrit und deutsch. — Kiel. Haeseler; in-8 de 52 p.; 2 m.

Le Gérant : Ernest LEROUX.

ANGERS. — IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ÉTUDES SUR LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

LA VALEUR DU TÉMOIGNAGE D'IGNACE D'ANTIOCHE

(TROISIÈME ET DERNIER ARTICLE)[1]

IX

Lorsqu'on se propose d'étudier les origines de l'épiscopat chrétien, il n'est pas seulement nécessaire de régler au préalable la question de l'authenticité des Épîtres ignatiennes et de leur date approximative, il faut encore apprécier la valeur et mesurer la portée du témoignage qu'elles apportent à l'historien des institutions ecclésiastiques primitives. L'importance et la complication des débats sur la première question ont trop souvent fait perdre de vue la seconde partie de la tâche qui incombe à la critique. Pour ceux qui se refusaient à admettre l'existence de l'institution épiscopale avant le milieu du IIe siècle, comme pour ceux qui s'obstinent à vouloir retrouver, dès les premiers temps, un gouvernement épiscopal constitué de toutes pièces, tout l'intérêt du débat se concentrait, en effet, sur la question d'authenticité. Aujourd'hui, il n'est plus guère possible à un historien sans parti pris de contester que l'institution épiscopale est plus ancienne, au moins dans certaines régions de la chrétienté primitive, que ne le pensaient les controversistes protestants ou les historiens de l'école de Tubingue. Mais il importe d'autant plus de peser, mieux qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, avec moins de passion et plus de désintéressement confessionnel, les renseignements que nous

1) Voir les deux livraisons précédentes, p. 1 et p. 123.

fournit le document le plus nettement favorable à l'épiscopat de toute la littérature chrétienne primitive, afin de ne pas tomber dans l'erreur contraire à celle que l'on abandonne, en acceptant, comme une description fidèle du gouvernement ecclésiastique du IIe siècle commençant, toutes les exagérations d'un exalté tel que l'auteur des Épîtres ignatiennes.

A première vue, à juger d'après l'ensemble des passages les plus saillants de ses Épîtres, tels que nous en avons cité plus haut[1], il semble qu'Ignace préconise un épiscopat monarchique jouissant d'une autorité absolue et qu'il atteste l'existence d'un véritable despotisme sacerdotal au sein des communautés chrétiennes primitives. Cette impression première est en partie exagérée, en partie même fausse. Si nous replaçons dans leur contexte les passages détachés que l'on cite d'ordinaire, si nous nous reportons pour les comprendre à l'époque et à la situation ecclésiastique où ils ont été écrits, si nous avons soin de ne pas donner, dès le début du IIe siècle, aux dénominations et aux expressions religieuses ou ecclésiastiques, la portée qu'elles ont acquise plus tard et la valeur qu'une habitude tant de fois séculaire en a rendue inséparable pour nos esprits, si nous tenons compte des particularités du style et du caractère de l'auteur, si nous voulons bien perdre la fâcheuse habitude d'étendre à la chrétienté primitive tout entière les témoignages relatifs à certaines communautés chrétiennes, comme si l'uniformité eût déjà existé dans les églises de ces temps antiques, en un mot si nous leur appliquons les règles d'une critique historique judicieuse, nous reconnaîtrons bientôt que la contradiction signalée entre le témoignage qu'ils nous apportent et celui des autres documents de même époque n'existe pas et que, bien loin d'attester un gouvernement épiscopal déjà fortement constitué, elles nous révèlent bien plutôt un gouvernement épiscopal en voie de formation.

Il faut tout d'abord remettre les exhortations adressées par

1) Voir p. 12.

Ignace aux communautés grecques d'Asie dans leur cadre historique. Ces communautés ne sont pas encore très considérables; mais, s'il est permis d'étendre à d'autres provinces ce que Pline le Jeune nous dit de la Bithynie, elles s'accroissent rapidement. L'autorité romaine commence seulement à s'en préoccuper, puisqu'il n'y a pas encore de procédure établie à l'égard des chrétiens. Elles ne sont pas encore d'une composition bien distinguée; l'aristocratie intellectuelle et sociale de l'époque n'y est guère représentée; du moins, nous n'en trouvons aucune trace. Les maigres renseignements que nous avons sur la condition sociale des chrétiens, durant la première moitié du IIe siècle, s'accordent à les qualifier de « gens de peu ». On les dédaigne. D'autre part, après saint Paul, jusqu'à l'apparition de l'école chrétienne d'Alexandrie, la valeur intellectuelle des auteurs chrétiens que nous connaissons est minime [1]. Mais l'agitation intellectuelle y est extrême. Les prophètes sont encore nombreux; les docteurs (διδάσκαλοι) abondent. Il y a dans la plupart des communautés une fermentation spéculative intense; depuis les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens jusqu'aux Épîtres d'Ignace, en passant par les Pastorales, l'Apocalypse et l'Épître de Clément aux Corinthiens, presque tous les documents de la fin du Ier et du commencement du IIe siècle, nous apprennent l'existence de dissensions doctrinales ou de factions ecclésiastiques au sein de ces communautés populaires. Elles n'ont pas encore une tradition solidement établie; les relations de plus en plus suivies qu'elles entretiennent les unes avec les autres par l'intermédiaire des frères itinérants et des évangélistes, n'ont pas encore ramené à une uniformité relative les enseignements, les pratiques et les dispositions morales qui se sont développés dans les différentes régions de l'empire sur les données premières de la prédication apostolique, elles-mêmes divergentes à beaucoup d'égards.

Que l'on se représente ce que devait être l'état d'esprit d'églises pareilles dans ces grandes villes grecques d'Asie, Éphèse, Smyrne,

1) Il faut faire exception pour l'auteur du IVe Évangile, mais, quelle que soit la date à laquelle il ait écrit, il ne semble pas avoir été apprécié avant la deuxième moitié du IIe siècle.

Philadelphie, etc., où passaient les principales voies de communication de l'empire et où affluaient, en sens divers, avec les marchandises de toute provenance, les voyageurs et les idées de l'Orient et de l'Occident. C'était là que la fermentation des idées et des tendances écloses sous le couvert du christianisme naissant devait trouver le milieu le plus favorable, comme un peu plus tard à Alexandrie et à Rome. Nous n'aurions pas les lettres de l'Apocalypse aux églises d'Asie que nous devrions supposer *a priori* dans ces églises l'existence de nombreuses divisions intestines [1], d'où l'obligation urgente pour les chefs de réveiller la fidélité d'une masse de chrétiens trop disposés à ne pas témoigner d'un zèle ardent pour la communauté régulièrement constituée.

Nous avons déjà vu avec quelle violence Ignace s'élève contre les hérésies docètes et judaïsantes qui jettent le trouble dans les églises auxquelles il s'adresse. La division des fidèles en factions ou même en communautés séparées, tel est à ses yeux le mal le plus terrible qui puisse les atteindre, le danger par excellence contre lequel il ne se lasse pas de les prémunir. Aux Éphésiens il écrit : « Que toutes choses s'accordent dans l'unité ! Personne ne doit s'y tromper ; celui qui n'est pas à l'intérieur du sanctuaire [2],

1) Il ne faut user qu'avec la plus extrême prudence de comparaisons empruntées à notre société moderne pour faire revivre certaines situations du monde antique, si différent du nôtre ; mais, sous ces réserves, il y a sans doute une grande analogie entre les rapports des factions rivales au sein de ces communautés populaires du christianisme primitif et les rapports des diverses factions politiques et économiques au sein du socialisme moderne : même diversité d'enseignements rattachés à un principe commun ; même tendance à ériger église contre église autour de certaines individualités ; même enthousiasme généreux et même absence d'esprit critique ; même tendance à s'excommunier et à se soupçonner réciproquement combinée avec une solidarité très remarquable ; même exploitation des croyants naïfs par des théoriciens pas toujours très scrupuleux ; même condamnation de la société existante et même croyance à l'avènement prochain d'une société régénérée, etc.

2) Θυσιαστήριον = autel et, par extension, l'endroit sacré, le sanctuaire. Il n'y a aucun doute sur ce point. Ignace dit : ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου. On ne peut pas être « au dedans de l'autel », mais au dedans du lieu saint où se fait la consécration des espèces. On voit ici un exemple, entre mille, des sottises auxquelles on aboutit, lorsqu'on donne aux expressions d'un style figuré et hyperbolique, comme celui d'Ignace, une interprétation littérale ou un sens déterminé qu'elles n'ont pris que plus tard.

est privé du pain de Dieu (c'est-à-dire de la véritable nourriture spirituelle)... Ainsi quiconque ne vient pas à la réunion commune (ἐπὶ τὸ αὐτὸ), fait par cela même acte d'orgueilleux et prononce sa propre condamnation [1]. » Aux chrétiens de Philadelphie il écrit : « Aimez l'unité » (ch. VII); — « Où il y a division et colère, Dieu ne demeure pas » (ch. VIII); — « Enfants de vérité, fuyez la division et les mauvaises doctrines; où est le berger, il faut l'y suivre comme des brebis; car beaucoup de loups qui prétendent inspirer la confiance prennent un méchant plaisir à s'emparer des messagers de Dieu; mais si vous restez dans l'unité ils n'y trouvent pas de place (ch. II)... Ne vous y trompez pas, mes frères, si quelqu'un suit un fauteur de schisme, il n'hérite pas le royaume de Dieu » (ch. III). Aux gens de Smyrne il dit : « Fuyez les divisions comme le principe des maux » [2]; à Polycarpe : « Préoccupe-toi de l'unité qui vaut mieux que toute autre chose » (ch. I; cf. III, VI).

Il faudrait transcrire la moitié des épîtres, si l'on voulait citer tous les passages où se manifeste cette préoccupation constante du mal extrême causé aux églises par les factions intestines et les schismes. Cette disposition d'Ignace est-elle une nouveauté dans l'Église, ou s'ensuit-il qu'il faille identifier la constitution ecclésiastique à laquelle il se rattache, à celle que Cyprien de Carthage préconise au IIIe siècle, en combattant cette même tendance au schisme? En aucune façon. Entre les appels à l'unité énoncés par l'évêque de Carthage et les exhortations à l'unité adressées par Ignace aux églises grecques d'Asie, il y a toute la différence qui sépare une Église déjà fortement constituée d'une série de communautés dont la constitution n'est pas encore définitivement fixée. L'unité générale de l'Église est encore purement morale et théorique pour Ignace; elle ne s'exprime encore par aucun organe déterminé. En insistant avec l'énergie farouche qu'il met dans toutes ses revendications sur le danger des factions et des schismes, Ignace ne s'inspire pas d'un autre esprit que son contemporain anonyme du IVe Évangile, lorsqu'il fait dire au

1) *Ép. aux Éph.*, V; Cf. ch. XIII : « Si vous vous réunissez souvent, les puissances de Satan seront détruites.... rien ne vaut mieux que la paix »; ch. XX.
2) *Ép. aux Smyrn.*, VIII; cf. VI, VII; *Magn.*, VIII.

Christ : « Il y aura un seul troupeau, un seul berger » (x, 16), ou que l'auteur des Pastorales et Clément de Rome. Il continue la tradition apostolique, dès l'origine préoccupée de prévenir les dissensions au sein des communautés naissantes où les conflits de tendances et de doctrines, les rivalités personnelles contrastaient à chaque instant avec les principes de solidarité qui devaient unir tous les disciples du Christ en une vaste association fraternelle [1]. Ici, de même que dans sa théologie proprement dite, Ignace nous apparaît comme le disciple fidèle de l'apôtre Paul, pour lequel la communauté chrétienne est comme un corps bien ordonné et bien lié par toutes les jointures, dont Christ est le chef et qui tire son accroissement de Dieu.

Il n'y a pas le moindre doute que les églises d'Asie auxquelles Ignace s'adresse, ne fussent en proie à ces divisions funestes, quoique certaines paroles des Épîtres semblent témoigner du contraire. Au chapitre vi de la Lettre aux Éphésiens, il se félicite de ce qu'aucune hérésie ne fleurisse chez eux, mais les chapitres suivants contiennent de violentes sorties contre les faux docteurs que l'on doit chasser comme des chiens enragés. De même dans les Épîtres aux Magnésiens (ch. xi), aux Tralliens (ch. i et vi sq.), les quelques paroles d'encouragement pour leur fidélité sont suivies des plus sévères admonestations pour les mettre en garde contre l'hérésie et le schisme. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il existe dans ces diverses villes des groupes détachés de la communauté-mère et qu'au sein même de cette dernière il y a des factions qui tendent à s'en séparer? On ne comprendrait pas qu'un auteur consacre toute une série de lettres à combattre un mal qui n'aurait pas encore fait de ravages. En écrivant, il s'adresse à ceux qui sont demeurés fidèles à la communauté traditionnelle et il se félicite que l'hérésie ne les ait pas entamés ; cela va de soi ; mais il n'y a pas une ligne dans ses écrits qui n'atteste que cette même hérésie fleurit à côté d'eux, qu'elle s'efforce de les gagner et qu'elle n'est pas sans rencontrer quelque écho parmi eux. L'Épître aux

1) Voir I *Cor.*, i, 10 ; xi, 18 ; xii, 12 et suiv. ; *Gal.*, v, 20 ; *Jacques*, iii, 16 ; *Éph.*, iv, 1 et suiv. (tout ce chapitre est entièrement dans l'esprit des Épîtres ignatiennes) ; *Col.*, ii, 18 et 19.

Philadelphiens, adressée à une communauté où il a séjourné personnellement et qu'il connaît autrement que par ouï-dire, nous permet de saisir sur le vif cette œuvre de désagrégation que la fermentation gnostique rend alors si particulièrement dangereuse. Quelques personnes, dans cette ville, ont cherché à l'induire en erreur, mais on ne peut pas tromper l'esprit qui vient de Dieu. « J'ai crié alors que j'étais parmi vous, j'ai dit à haute voix, avec la voix de Dieu : Attachez-vous à l'évêque et au presbytère et aux diacres. Si l'on me soupçonne d'avoir parlé de la sorte, parce que je prévoyais le schisme de quelques-uns, celui en qui je suis prisonnier m'est témoin, que ni la chair ni les hommes ne me l'avaient appris : c'était l'Esprit qui parlait [en moi] [1]. » Il n'a pas trouvé de schisme parmi eux, écrit-il ailleurs, mais il a constaté qu'il s'opérait une filtration (ἀποδιυλισμόν) [2]. Et, de fait, il résulte de la comparaison des deux passages que les dissensions existant au moment où Ignace passait à Philadelphie, ont abouti très peu de temps après son départ à un véritable schisme [3]. Telle était bien la situation générale des communautés grecques d'Asie Mineure.

Comment sauvegarder cette unité si gravement menacée dans chaque église? La majorité des fidèles étaient de petites gens, dénués d'instruction, incapables de juger par eux-mêmes ce qu'il pouvait y avoir de fondé dans les doctrines multiples que leur prêchaient toute sorte de docteurs, exposés sans défense à devenir la proie de ces judaïsants ou de ces docètes qui couvraient du nom de Christ toutes les élucubrations de la gnose. On pouvait leur inculquer avec force raisonnements la saine doctrine, la leur répéter avec un ton d'autorité — et Ignace ne s'en fait pas faute —; mais, sur ce terrain, on se heurtait aux raisonnements non moins spécieux des hérétiques et le pauvre fidèle, entendant

1) *Ép. aux Phil.*, VII.
2) *Ib.*, III.
3) On se rappelle que l'*Épître aux Philadelphiens* est écrite d'Alexandrie Troas où Ignace a été rejoint par Philon et Rheus Agathopous, qui ont passé à Philadelphie après lui et qui ont pu le renseigner sur ce qui s'est passé dans cette ville après son départ.

les affirmations non moins tranchantes des schismatiques, risquait de ne plus savoir à qui se fier. Combien plus simple, combien plus pratique était le principe qu'Ignace ne se lassait pas de répéter : « Attachez-vous à l'évêque et au presbytère et aux diacres. » Au lieu de discuter avec des sophistes habiles à manier la parole et à éblouir les simples, il valait beaucoup mieux s'en tenir tout uniment aux enseignements des directeurs naturels de la communauté. De cette façon on était sûr de ne pas se tromper, car de cette façon on conservait l'unité. Une seule eucharistie, une seule chair du Christ, une seule coupe en vue de l'unité de son sang, un seul sanctuaire, un seul évèque avec le presbytère et les diacres [1], voilà la formule complète de la sagesse ecclésiastique telle que l'entend Ignace. Quel est, dans cette conception de l'idéal social, l'agent actif de l'unité, l'élément principal et vivant? C'est l'évêque, l'administrateur de la communauté; car c'est lui qui est le patron de l'association, selon les habitudes des associations religieuses dans le monde gréco-romain; c'est lui qui est le pouvoir exécutif de la société religieuse, d'accord avec ses presbytres et ses diacres; c'est en lui que se personnifie le plus naturellement l'unité du groupement.

Voilà pourquoi Ignace répète sur tous les tons : Groupez-vous autour de l'évêque; soumettez-vous en toutes choses à l'évêque; ne faites rien en vous séparant de l'évêque. Il n'y a pas de meilleur moyen de conserver l'unité. S'éloigner de l'évêque, c'est rompre l'unité; rompre l'unité de la communauté, c'est sortir de l'église, puisqu'il ne saurait y avoir communion chrétienne véritable à la fois dans deux communautés opposées l'une à l'autre. Celle qui se constitue à part de l'évêque avec ses presbytres et ses diacres ne saurait être appelée ἐκκλησία [2]. Obéir à l'évêque, c'est donc faire la volonté de Dieu, c'est obéir à Dieu lui-même, c'est glorifier Jésus-Christ. Ignace revient continuellement à cette idée [3], car c'est la sanction religieuse du principe

1) *Ép. aux Philad.*, IV.
2) *Ép. aux Trall.*, III.
3) *Ép. aux Éph.*, II, IV à VI, XVI, XX; *Magn.*, V à VII, XIII; *Trall.*, II, III; *Smyrn.*, VIII et IX; *Philad.*, VII, etc.

qu'il lui importe à un si haut degré d'inculquer à ses frères de l'Asie grecque.

Et comme nous retrouvons bien dans ces incessantes déclarations les procédés et la méthode du chrétien nourri des doctrines pauliniennes, imbu de l'esprit judéo-alexandrin, que nous avons déjà reconnu en lui ! Pour ce paulinien exalté, l'assimilation de l'Église à un corps dont Christ est le chef et qui tire son accroissement de Dieu, aboutit logiquement à la conclusion pratique de la subordination des membres inférieurs aux membres supérieurs, en qui l'action divine se fait sentir d'une façon plus immédiate et auxquels appartient l'impulsion directrice. Selon la méthode de son temps et de son milieu, il se complaît dans les raisonnements typologiques qui valaient, dans cette société dominée par la philosophie judéo-alexandrine, les meilleures argumentations dialectiques. Ici les diacres sont assimilés à Jésus-Christ, l'évêque représente Dieu le Père et les presbytres correspondent au sanhédrin de Dieu ou au collège des apôtres [1]. Ailleurs il faut honorer les diacres comme le commandement de Dieu, obéir à l'évêque comme Jésus-Christ a obéi au Père et aux presbytres comme aux apôtres [2]. Ailleurs encore il faut vivre dans l'esprit des évêques de même que les évêques sont dans l'esprit du Christ [3]. C'étaient là des images qui paraissaient alors beaucoup plus probantes qu'un raisonnement régulier.

Replacées dans leur cadre historique, les exhortations d'Ignace à la soumission envers l'évêque s'expliquent le plus simplement du monde, sans qu'il soit besoin de les considérer comme un plaidoyer apocryphe en faveur du pouvoir sacerdotal. Le but de l'auteur est de sauvegarder l'unité dans des communautés qui risquent de se perdre par la désagrégation de leurs membres. Le moyen qu'il propose avec son ardeur accoutumée est de demeurer fidèlement groupés autour des directeurs de la communauté, l'évêque avec les presbytres et les diacres. Ce principe, que les luttes contre le gnosticisme et le montanisme feront de plus en

1) *Ép. aux Trall.*, III; *Magn.*, VI.
2) *Smyrn.*, VIII.
3) *Éph.*, III.

plus prévaloir dans l'ensemble des églises au cours du IIe siècle, et qu'il ne faut pas s'étonner de voir surgir dans les régions où le gnosticisme commença d'exercer ses ravages, aboutira sans doute à l'épiscopat monarchique et au despotisme sacerdotal; mais, dans les Épîtres d'Ignace, nous sommes encore fort loin de ces conséquences ultérieures auxquelles l'auteur ne songe pas. L'évêque, dans cette charte première d'une constitution ecclésiastique, n'a encore aucun caractère sacerdotal ni même catholique; il est le directeur spirituel et moral de sa communauté et, s'il est permis de chercher dans une analogie contemporaine un point de repère, il tient beaucoup plus du pasteur dans une communauté piétiste que de l'évêque selon l'acception que nous attachons aujourd'hui à ce nom. Pour s'en convaincre il suffit d'analyser les éléments de son activité, ses rapports avec les presbytres et avec les fidèles, enfin les limites de son autorité.

L'Épître à Polycarpe contient une description des plus intéressantes de ce que doit être le parfait évêque d'après Ignace. Il ne doit négliger personne dans ses exhortations afin que tous soient sauvés; sa sollicitude doit s'étendre aux questions matérielles comme aux choses spirituelles. Avant tout il doit veiller au maintien de l'unité qui est le bien suprême. Il doit soutenir les fidèles comme il est lui-même soutenu par le Seigneur, les supporter avec charité. Qu'il puise les forces de l'esprit dans des prières incessantes et qu'il veille sans relâche. Il faut parler à chacun selon la volonté de Dieu [1] et supporter les maladies de tous comme un athlète accompli (ch. I). Si l'évêque n'est affectueux que pour les fidèles bien disposés, il ne témoigne pas d'avoir en lui la grâce divine. Sa bonté doit plutôt s'appliquer à faire rentrer dans la soumission les plus gangrenés. Toute blessure ne se guérit pas par le même emplâtre; aussi l'évêque doit-il être prudent comme le serpent et simple comme la colombe. « Le temps présent, écrit Ignace à Polycarpe, te réclame, comme le pilote réclame le vent et comme le navigateur tourmenté par la tempête soupire après le port » (ch. II), c'est-à-dire que les indiffé-

1) Κατὰ ὁμοήθειαν Θεοῦ = d'une façon semblable à ce que Dieu a coutume de faire.

rents et les agités ont également besoin de lui pour être conduits vers Dieu [1].

Polycarpe ne doit pas se laisser terrifier par les fauteurs de doctrines différentes qui se posent en hommes dignes de confiance. Il doit être ferme comme l'enclume et ne compter que sur le Christ (ch. III). Il doit veiller particulièrement sur les veuves [2], car, après Dieu, c'est lui qui doit en avoir souci. Que rien ne se fasse dans la communauté sans qu'il l'ait approuvé, de même qu'il ne doit rien faire lui-même sans l'approbation de Dieu. Il faut multiplier les assemblées, s'adresser à chacun en l'appelant par son nom, ne pas dédaigner les esclaves et, d'autre part, prévenir chez eux l'orgueil en leur apprenant à rechercher la véritable liberté auprès de Dieu, de façon qu'ils ne réclament pas d'être rachetés sur la caisse commune (ch. IV). L'évêque doit fuir les mauvaises pratiques [3] et leur consacrer fréquemment ses homélies. Il doit exhorter les sœurs à aimer le Seigneur et à pourvoir aux besoins matériels et spirituels de leurs époux; de même, il faut exhorter les frères à aimer leurs compagnes comme le Seigneur aime son église. Que les fidèles le consultent, aussi bien lorsqu'ils veulent vivre dans la continence que lorsqu'ils veulent se marier, afin que tout se passe selon le Seigneur et non d'après les inspirations de la passion (ch. V).

Ainsi l'évêque doit être, dans toute la force du terme, le père spirituel de la communauté. Il n'y a rien dans ces instructions qui ne pût se trouver dans une lettre apostolique et qui dénote une situation ecclésiastique déjà cléricale. Dans certaines paroles

1) Le sens de cette belle comparaison, qui paraît embrouillée à M. Lightfoot, me semble clair. Le pilote attend le vent pour qu'il puisse faire rentrer au port le navire, immobile tant que le calme durera, et le navigateur secoué par la tempête aspire également d'entrer au port. De même, ceux qui souffrent d'accalmie et ceux qui sont agités par les faux docteurs ont également besoin de Polycarpe pour être amenés à Dieu.

2) Sur l'ordre des veuves dans les communautés primitives, voir notre mémoire dans le tome I de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études* (*Section des Sciences religieuses*), p. 231 et suiv.

3) Κακοτεχνίας, c'est-à-dire les pratiques qui ne sont pas admises dans la communauté, aussi bien celles des hérétiques que celles de tous les promoteurs de superstitions.

d'Ignace on reconnaît, encore une fois, l'écho bien net des conseils que saint Paul prodigue à la fin de ses épîtres et qui sont usuels dans les écrits de l'école paulinienne, dans les Pastorales par exemple.

Ignace ne réclame aucun pouvoir disciplinaire pour l'évêque. Il doit recourir uniquement aux moyens moraux, à la prédication et surtout à ce commerce individuel avec les membres de la communauté qui a été de tout temps le meilleur moyen de propagande religieuse. Notons en outre que ces instructions sont adressées à Polycarpe, non pas à l'exclusion des autres membres de la communauté, mais parce qu'en sa qualité d'évêque il doit se distinguer tout spécialement par la pratique de toutes les vertus, prêcher d'exemple, comme il convient aux directeurs d'une association quelconque [1].

Non seulement l'évêque est le directeur spirituel et moral par excellence de la communauté, mais il en est aussi l'administrateur [2], et il dispose à cet effet des services des diacres, qui sont ses associés dans le service de la communauté [3]. C'est lui qui est, après Dieu, le curateur des veuves; c'est à lui par conséquent que revient la gestion des œuvres de bienfaisance. C'est lui aussi qui doit veiller au fonds social, sur lequel, paraît-il, un trop grand nombre d'esclaves aspiraient à prélever le prix de leur rachat. C'est encore lui qui organise les assemblées et qui a la haute main pour le maintien de l'ordre dans les réunions. Aucune association, aucune assemblée ne peut se passer d'un pouvoir directeur quelconque. Même les anarchistes sont obligés de constituer dans leurs réunions un « délégué à l'ordre », ne fût-ce que pour pouvoir méconnaître son autorité et faire sérieusement de l'anarchie. Dominés encore par l'idylle, fausse autant que romanesque, d'une chrétienté primitive où tous n'étaient qu'un cœur et qu'une âme, nos historiens ont trop souvent méconnu la nécessité iné-

1) 'Εκδίκει σου τὸν τόπον = justifie ta position (ch. I).

2) Les fonctions administratives constituent les attributions les plus anciennes des évêques, et ce sont elles qui ont assuré la fortune de l'institution épiscopale.

3) De là la qualification de σύνδουλος affectionnée par Ignace pour désigner les diacres (*Ép. aux Éph.*, II; *Magn.*, II; *Philad.*, IV; *Smyrniens*, XII).

luctable pour les communautés chrétiennes, même les plus anciennes, de confier à un de leurs membres l'administration de la caisse commune et la direction de leurs assemblées. Les synagogues juives et les associations religieuses païennes n'agissaient pas autrement.

Comme administrateur, l'évêque doit aussi veiller à la célébration régulière des deux cérémonies principales de l'association religieuse chrétienne, le baptême et l'eucharistie, tout comme un archisynagogeus ou un archithiasitès a la haute surveillance des cérémonies célébrées à la synagogue ou dans le thiase. C'est ici le lieu de rappeler le passage de l'*Épître aux Smyrmiens* (ch. VIII) que nous avons déjà cité plus haut (p. 12) : « Que personne ne fasse quoi que ce soit de ce qui touche à l'église sans l'évêque; qu'il n'y ait d'eucharistie jugée bonne que celle présidée par l'évêque ou par celui auquel il aura confié la présidence. Partout où paraît l'évêque, c'est là que doit être la foule des fidèles, de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'Église universelle. Il n'est permis ni de baptiser ni de célébrer les agapes loin de l'évêque. » Mais c'est ici, également, qu'il convient de ne pas détacher ces déclarations de leur contexte et de ne pas les sortir de leur temps. On se tromperait lourdement, si l'on voyait dans ces paroles d'Ignace une affirmation de la dignité sacerdotale de l'évêque, seul capable, en vertu du pouvoir surnaturel inhérent à sa charge, de conférer le baptême ou de célébrer l'eucharistie. La pensée de l'auteur ressort avec une parfaite clarté de tout ce qui précède. Au chapitre IV, il a recommandé de fuir les docètes à l'égal des bêtes fauves et il a une fois de plus montré leur erreur; au chapitre VI, il a déclaré que les hétérodoxes n'ont aucun souci de l'amour fraternel ni de la bienfaisance; au chapitre VII, il les accuse de s'éloigner de l'eucharistie et de la prière, et il ne peut entendre par là que l'eucharistie et la prière accomplies au sein de la communauté. Le chapitre VIII est la conclusion naturelle de son raisonnement : Puisqu'il en est ainsi, fuyez les divisions, principes de toute espèce de mal, soyez fidèles à votre évêque et à vos presbytres; ne faites rien dans l'église en dehors de votre évêque et, notamment,

ne vous associez pas à une eucharistie, à un baptême, à une agape[1] qui ne soient pas présidés par l'évêque ou par une autre personne qu'il en aura chargée. Dans la communauté, en effet, c'est l'évêque auquel incombe le soin de veiller à la régularité et au bon ordre de ces cérémonies; celles que l'on célèbre à son insu, ou en dehors de lui, sont évidemment des cérémonies irrégulières, l'œuvre de dissidents ou de factieux, et il ne faut pas les considérer comme valables.

Cette autorité de l'évêque, toute morale et de persuasion, suppose constamment le concours de la communauté et, tout particulièrement, l'accord avec les presbytres et les diacres. Il convient, écrit Ignace aux chrétiens de Tralles, que chacun de vous individuellement encourage[2] l'évêque en l'honneur du Père, de Jésus-Christ et des apôtres, et ce devoir incombe par excellence aux presbytres (ch. XII). Le collège des presbytres doit être pour l'évêque ce que les apôtres ont été pour Jésus-Christ, le sanhédrin de Dieu[3]. Pour être digne de son nom et de la mission que Dieu lui confie, il doit s'accorder avec l'évêque comme les cordes sur une guitare, tandis que la communauté tout entière, semblable à un chœur auquel Dieu a donné le ton, chante à l'unisson[4]. Ignace n'envisage pas une seule fois l'hypothèse d'un conflit entre les presbytres et l'évêque; être soumis à l'un, c'est par le fait même être soumis aux autres. Le presbytère — cette expression revient souvent dans nos Épîtres[5] — est appelé τὸ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου[6] dans un passage caractéristique : « Le Seigneur, y est-il dit, pardonne aux dissidents qui se repentent, si leur pénitence les ramène à l'unité de Dieu et au sanhédrin de

1) L'existence des agapes dans les communautés auxquelles s'adresse Ignace est une nouvelle preuve de l'antiquité des épîtres.

2) Ἀναψύχειν = soutenir le courage, prêter son concours.

3) *Ép. aux Phil.*, V; *Trall.*, II, III; *Magn.*, VI; *Smyrn.*, VIII.

4) *Ép. aux Éph.*, IV; cf. *Rom.*, II.

5) *Ep. aux Éph.*, II, IV, XX; *Magn.*, II, XIII; *Trall.*, II, VII, XIII; *Philad*, IV, V, VII; *Smyrn.*, VIII, XII. Dans les écrits du Nouveau Testament, le terme πρεσβυτήριον ne se trouve qu'une fois dans les Épîtres pastorales (I, *Tim.*, IV, 14).

6) *Ép. aux Phil.*, VIII. M. Lightfoot signale l'inscription de Philadelphie du *C. I. G.*, nº 3417 où il est fait mention d'un συνέδριον τῶν πρεσβυτέρων civil.

l'évêque. Revenir à l'évêque ou revenir au collège des presbytres, c'est tout un, car c'est revenir à la communauté une et indivisible. Ailleurs (*Magn.*, XIII), les presbytres et les diacres sont comparés à la couronne bien tressée de l'évêque, parce qu'ils l'entourent dans les réunions.

L'association intime de l'évêque et des presbytres est donc un des éléments les plus importants de la situation ecclésiastique dépeinte par Ignace et la nature de leurs attributions respectives doit être telle que les conflits ne soient guère à craindre. Ce n'est pas que leurs fonctions soient nettement séparées. Les presbytres, en effet, doivent assister l'évêque, peuvent remplir ses fonctions religieuses[1]; dans certains cas, lorsque l'évêque est un jeune homme, comme à Magnésie, il y a même lieu de redouter qu'ils se substituent à lui[2]. Au point de vue religieux il n'y aurait là rien d'anormal; mais ce serait contraire au bon ordre de la communauté. Ignace félicite les presbytres de Magnésie d'éviter cette faute et d'avoir compris qu'il valait mieux entourer l'évêque de leur sagesse. Les presbytres sont le conseil de la communauté, les membres du comité directeur, pour employer une expression moderne; l'évêque est le pouvoir exécutif, l'administrateur. La puissance législative appartient à la communauté, spécialement à ses notables qui constituent le collège des presbytres, mais l'agent de cette puissance législative, son organe permanent, c'est l'évêque. On ne comprendra jamais rien à cette organisation primitive des communautés chrétiennes, si l'on ne consent pas à y voir, tout autre chose qu'un clergé, une simple administration d'association religieuse dont l'autorité est gouvernementale bien plus que sacerdotale[3].

1) *Ép. aux Trall.*, XII; *Smyrn.*, VIII.

2) *Ép. aux Magn.*, III : « Je sais que les saints presbytres ne prennent pas pour eux une charge qui paraît bien jeune » (οὐ προσειληφότας τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν). Il ne s'agit pas ici de la nouveauté de l'institution épiscopale, comme l'ont voulu quelques interprètes; par une métonymie audacieuse, qui n'est pas extraordinaire chez un auteur aussi incorrect, il applique à la fonction la qualification qui convient en réalité au fonctionnaire. Cela ressort clairement de la phrase précédente : « Ne traitez pas avec désinvolture la jeunesse de votre évêque. » Voyez les notes de MM. Zahn et Lightfoot sur ce passage.

3) Je reviendrai avec plus de détails sur cette thèse dans l'*Histoire des origines*

Un conflit entre l'évêque et les presbytres ne peut pas se perpétuer, puisque l'évêque, en général, est seulement l'exécuteur des décisions qu'il a prises en commun avec les presbytres. En se séparant d'eux, il tarit la source même de son autorité. Dans la situation ecclésiastique décrite par Ignace, on ne conçoit pas plus un évêque combattant son presbytre que l'on ne comprendrait de nos jours l'administrateur délégué d'une société agissant contrairement aux instructions de la société dont il tient ses pouvoirs et dont il n'est, à proprement parler, que l'agent, quoique ce soit lui qui intervienne personnellement dans les affaires de chaque jour et dont l'autorité apparaisse seule comme toujours présente et active.

Dans les églises auxquelles s'adresse Ignace, les fonctions épiscopales ou administratives sont confiées à un seul homme pour une durée illimitée; son mandat est à vie. On n'est pas autorisé à en conclure qu'il en ait été de même dans toute les parties de l'empire où le christianisme avait pénétré, encore moins que l'épiscopat à vie ait joui partout d'une autorité aussi étendue que celle réclamée par Ignace pour les évêques d'Asie Mineure. La nature des Épîtres ignatiennes nous permet d'affirmer que la réalité du pouvoir épiscopal, même en Syrie et en Asie Mineure, était bien différente des prétentions émises par l'auteur, quoique le gouvernement monarchique trouvât dans les habitudes séculaires de l'Orient un appui solide qui lui manquait ailleurs. On conçoit fort bien que les fonctions épiscopales fussent partagées dans certaines communautés entre plusieurs personnes ou que le conseil des presbytres se les partageât, ou bien encore qu'elles ne fussent conférées que pour un temps déterminé. Si l'on veut bien observer que, dans l'Épître aux Romains, Ignace ne fait pas même mention de l'évêque de Rome, que d'après l'Épître de Polycarpe aux Philippiens il n'y a pas d'évêque dans l'église de cette ville, si l'on compare ces données avec celles de la première Épître de Clément

de l'épiscopat que je me propose de publier ultérieurement. C'est surtout à M. *Edwin Hatch*, que l'on doit cette orientation féconde des recherches, dans son beau travail sur l'organisation des églises chrétiennes primitives (*The organisation of the early christian churches*, 1882).

aux Corinthiens qui atteste la pluralité des fonctionnaires épiscopaux dans la communauté de Corinthe et l'insubordination des fidèles, on aura quelque droit d'en conclure que dans le première partie du IIe siècle l'épiscopat monarchique n'existait pas encore dans les églises occidentales ou qu'il commençait à peine de s'y développer.

En Asie même, dans ces communautés grecques dont Ignace réclame, semble-t-il, une soumission aveugle à l'égard de leurs évêques, la souveraineté de la communauté est encore entière. Il adresse ses Épîtres aux fidèles, non pas aux évêques ou aux presbytres; même la lettre à Polycarpe, destinée à l'évêque de Smyrne en personne, se transforme, à partir du chapitre VI, en une missive à l'adresse de tous les chrétiens de cette ville. Les frères qui viennent saluer le prisonnier d'Antioche à son passage par Smyrne, sont délégués par leurs communautés respectives, de telle sorte qu'Ignace s'adresse en leurs personnes à tous les fidèles qu'ils représentent [1]. Le délégué qu'Ignace prie les Smyrniens d'envoyer à Antioche pour féliciter cette église du rétablissement de la paix, devra être élu par l'assemblée des fidèles [2]. Et ce sera l'évêque, en sa qualité d'administrateur chargé du pouvoir exécutif, qui enverra le délégué à destination [3].

Il y a dans l'Épître aux Éphésiens (ch. III) un passage qui semble attester, contrairement à nos conclusions, l'universalité d'un épiscopat uniforme, à l'époque où cette lettre a été composée : « Jésus-Christ, y est-il dit, le principe indispensable de notre vie [4], est la pensée exprimée [5] de Dieu et, de même, les évêques établis selon les limites sont dans la pensée de Jésus-Christ (Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρος ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν).

1) *Ép. aux Éph.*, I, II; *Magn.*, II, VI; *Trall.*, I.
2) Συμβούλιον ἀγαγεῖν καὶ χειροτονῆσαί τινα (*Ép. à Pol.*, VII).
3) Voyez l'Épître de Polycarpe aux Philippiens, chapitre XIII : εἴτε ἐγὼ εἴτε ὃν πέμπω πρεσβεύσοντα.
4) Ἀδιάκριτον, comme le dit fort bien M. Zahn (*l. c.*) « id vocatur quod separari nequit ab eo quocum conjunctum est ».
5) Γνώμη est synonyme du λόγος προφορικὸς de la philosophie judéo-alexandrine, c'est la pensée de Dieu « exprimée », notamment la volonté de Dieu « manifestée ».

Ce passage est obscur. M. Zahn a proposé de lire τὰ ποίμνια ou κατὰ τὸν πατέρα, mais cette substitution pour οἱ κατὰ τὰ πέρατα est une conjecture qui n'a pour elle que la difficulté de comprendre le texte sur lequel les manuscrits et les versions les plus anciennes sont d'accord. La pensée générale de l'auteur cependant n'est pas malaisée à saisir; c'est, sous une nouvelle forme, la même idée qu'il répète à chaque instant, le même raisonnement typologique déjà signalé : de même que Jésus-Christ est la manifestation de la vérité divine, de même les évêques sont la manifestation de la véritée apportée par le Christ. La bizarrerie de la forme, l'emploi anormal de l'expression κατὰ τὰ πέρατα, sans désigner de quelles limites ou de quelles parties extrêmes il s'agit, ne devraient plus étonner des lecteurs familiarisés avec le style extraordinaire d'Ignace. Le sens ne peut être que celui-ci : Si la manifestation de la pensée divine est unique et universelle en Jésus-Christ, la manifestation de la pensée du Christ se fait par un grand nombre d'évêques, ayant été établis chacun dans certaines limites. En d'autres termes, si l'autorité du Christ est universelle, celle des évêques est locale. Le terme τὰ πέρατα ne désigne pas seulement les extrémités du monde, mais aussi, au sens absolu, les limites, les fins. L'expression κατὰ τὰ πέρατα ne peut, d'ailleurs, pas être assimilée à μεχρὶ τῶν περάτων que l'auteur, même le plus incorrect, aurait dû écrire, s'il avait voulu dire qu'il y avait des évêques jusqu'aux extrémités de la terre. Bien loin de voir dans ce passage une déclaration en faveur de l'universalité de l'épiscopat — déclaration à laquelle nous n'accorderions, d'ailleurs, pas grande valeur dans la bouche d'un homme à tel point coutumier d'hyperboles, — nous ne pouvons y trouver que l'affirmation du caractère local de l'autorité épiscopale.

Il est impossible, du reste, de contester que l'épiscopat, tel que les Épîtres d'Ignace le représentent, est une fonction essentiellement locale et dont l'autorité est limitée à la communauté même où elle s'exerce. Nulle part Ignace ne se prévaut de son titre d'évêque d'Antioche pour donner plus d'autorité à ses enseignements. Au contraire, il affecte de se présenter comme un avorton. Sa grandeur, son autorité dérivent des souffrances qu'il endure

pour Christ. On ne voit pas davantage une trace quelconque de réunions où les évêques se concertent, comme il y en aura dès la seconde moitié du IIe siècle. L'évêque, tel que le dépeint la correspondance d'Ignace, non seulement n'a pas encore de caractère sacerdotal, mais il n'a pas davantage le caractère catholique.

D'où vient son autorité? De la nécessité même qui impose aux communautés, tiraillées en sens divers, une direction centrale vigoureuse, sous peine de se perdre par désagrégation. On ne saurait trop insister sur ce trait si curieux de la littérature ignatienne et qui suffirait, à lui seul, à en démontrer la haute antiquité : l'absence complète de toute allusion à l'institution apostolique de l'épiscopat et de toute justification du pouvoir épiscopal par le principe de la succession apostolique. Voilà une série de lettres qui se distinguent surtout par l'ardeur avec laquelle leur auteur plaide la cause de l'épiscopat, réclame une soumission absolue des fidèles envers leurs évêques : et les deux arguments principaux, les deux colonnes sur lesquelles repose dès l'origine la notion même de l'épiscopat catholique n'y figurent pas! L'institution apostolique de l'épiscopat, cependant, figure déjà dans les Épîtres pastorales et le principe de la succession apostolique est déjà énoncé tout au long dans la première Épître de Clément de Rome.

Ici encore Ignace nous apparaît comme l'un des plus fidèles représentants de la tradition paulinienne. Pour lui, les diverses communautés sont des personnes autonomes; l'unité catholique est encore toute mystique. C'est l'unité concrète de chaque communauté qu'il lui importe de sauvegarder, mais sans altérer son autonomie. Il ne nous fournit pas de renseignements sur le mode d'élection de l'évêque dans chaque église; mais il n'y a d'autre justification de son autorité que la désignation même dont il a été l'objet pour ces fonctions, c'est-à-dire le choix même de la communauté. Comment s'exerçait ce choix? Nous n'en savons rien. Mais il est certain que l'évêque n'était pas tiré au sort, comme cela se pratiquait parfois dans les associations grecques pour la désignation de certains dignitaires, et que l'épiscopat

n'était pas davantage une fonction héréditaire de père en fils. Donc il y avait choix. Était-ce le suffrage universel qui décidait? Étaient-ce les presbytres qui choisissaient? Ou bien le conseil des anciens soumettait-il à une sorte de referendum populaire le personnage sur lequel se portaient ses préférences? L'élection se faisait-elle par acclamation? Autant de questions que les Lettres d'Ignace laissent sans réponse. Il est probable que dans ces communautés encore restreintes le nombre des fidèles susceptibles de remplir des fonctions aussi délicates et aussi absorbantes n'était pas très considérable. A Magnésie, on a choisi un jeune homme, Damas. A Philadelphie, l'évêque doit sa nomination, non pas à ses propres démarches ni aux brigues de ses partisans; ce n'est pas son ambition qui l'a mis en évidence, mais sa charité chrétienne [1]. Il y avait donc des brigues pour obtenir l'épiscopat. Dans ce milieu du christianisme primitif, où toute décision de la communauté était considérée comme une inspiration du Saint-Esprit, dès l'élection faite, l'élu devait bénéficier de l'autorité que lui conférait cette désignation divine. Il devenait *ipso facto* l'homme de Dieu; il était dès lors le représentant du Christ, comme le Christ était la révélation de Dieu. Nous avons déjà vu les raisonnements typologiques auxquels se complaît Ignace en pareille matière.

Telle est la conception de l'épiscopat, qu'une analyse minutieuse dégage de l'ensemble de la littérature ignatienne authentique. Telle est la situation des communautés chrétiennes de l'Asie grecque auxquelles nos Épîtres sont adressées. Y a-t-il, soit dans cette situation ecclésiastique, soit dans cette conception de la mission des évêques, quelque chose qui paraisse inconciliable avec ce que nous savons, d'autre part, sur l'état de la chrétienté au premier quart du IIe siècle? Je ne le pense pas et je ne m'explique pas très bien que l'on ait pu être si fort choqué du caractère sacerdotal et catholique des écrits ignatiens. J'ai beau l'y chercher; je

1) *Ep. aux Magn.*, III; *Phil.*, I.

ne l'y trouve pas. Les Épîtres d'Ignace sont épiscopalistes; elles ne sont ni sacerdotales, ni catholiques; elles ne renferment rien qui ne puisse se justifier au point de vue des Épîtres pastorales ou de la lettre de Clément Romain aux Corinthiens. Cette dernière, quoiqu'elle ne plaide pas la cause de l'épiscopat monarchique, me semble beaucoup plus pénétrée que les écrits ignatiens de l'esprit catholique, avec ses nombreux appels au sacerdotalisme juif, avec sa thèse de la succession apostolique et de la tradition érigée en règle souveraine [1].

C'est la situation troublée des communautés grecques d'Asie qui a provoqué de la part d'Ignace ses vigoureuses déclarations anti-docètes et son ardent appel à l'union, par la soumission à l'évêque en qui se personnifie l'unité de chaque église, parce qu'il représente son administration régulière. On se méprend sur la signification et la portée de ses paroles, quand on perd de vue les circonstances qui les ont inspirées et le caractère du personnage qui les a écrites. Ce sont des exhortations destinées à hâter l'avènement d'un état de choses meilleur que celui qui existe ; ce n'est pas une description de l'état réel. Si l'autorité des évêques dans les communautés avait été réellement aussi bien établie que le demande Ignace, il n'aurait eu aucune raison d'insister avec autant d'énergie sur l'obligation d'une déférence respectueuse envers eux. Les appels lancés sur un pareil ton sont en général adressés à des gens auprès desquels la cause que l'on défend est gravement compromise. On serait aussi mal fondé à en conclure que le pouvoir épiscopal avait déjà toute l'étendue que réclame pour lui le martyr Ignace, qu'à déduire de l'appel d'un meneur de parti révolutionnaire à la discipline que celle-ci soit véritablement observée avec autant de rigueur par ses partisans.

De plus ses exhortations elles-mêmes sont empreintes de cette exagération qui caractérise toutes ses pensées et tous ses sentiments. Qu'il parle de ses gardes ou de ses adversaires docètes, du désir qu'il éprouve de mourir martyr ou de la satisfaction que lui causent les délégués dont il reçoit la visite, Ignace est partout et

1. Voir I, *Clément* (éd. de Gebhardt et Harnack) IV, 2; VIII, 1; IX, 4; XXVI, 1; XL; LX, 17; LXI, 3; LXIV; — XLII; XLIV, 2; — VII, 2, etc.

toujours l'hyperbole faite homme. Ce n'est pas de lui qu'il faut attendre une appréciation calme et modérée de la situation ,ni des conseils dictés par un esprit pondéré. C'est un autoritaire agité, dont le bagage intellectuel paraît avoir été assez mince, mais qui s'attache avec d'autant plus d'ardeur aux quelques idées dans lesquelles se résume sa sagesse. C'est un homme de foi exaltée qui marche au martyre, et auquel on ne saurait demander d'envisager les choses avec le calme d'un philosophe ou d'un homme d'État.

Pour apprécier à sa véritable valeur le témoignage que les Épîtres d'Iguace fournissent à l'histoire des origines de l'épiscopat, il convient donc de se rappeler qu'elles nous dépeignent l'idéal ecclésiastique de leur auteur, non la réalité ecclésiastique de leur temps, et que l'expression même de cet idéal est constamment forcée. Avant de s'en servir il faut le remettre au ton normal et dégager les éléments de réalité qu'il renferme. Alors sa valeur est grande et le cachet de haute antiquité qu'il porte ressort avec une parfaite netteté.

Jean Réville.

DE L'INTRODUCTION DU CHRISTIANISME

CHEZ LES TRIBUS TURQUES DE LA HAUTE-ASIE A PROPOS DES INSCRIPTIONS DE SEMIRJETSCHIE, PAR MM. CHWOLSON ET RADLOFF

Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, VIIe série t. XXXVII, no 8 : *Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, herausgegeben und erklärt von D. Chwolson. Nebst einer Beilage über das türkische Sprachmaterial dieser Grabinschriften, vom Akademiker Dr W. Radloff, und drei phototypischen Tafeln und einer ebensolchen von Prof. Dr Julius Euting ausgearbeiteten Schrifttafel (lu le 8 mars 1888), Saint-Pétersbourg, 1890.

Le présent ouvrage contient le texte, la traduction et l'explication de 206 inscriptions funéraires syro-nestoriennes, découvertes dans le territoire de Sémirjetschie, dans la Russie asiatique, limitrophe de la Chine. Un certain nombre d'entre elles, bien qu'écrites en caractères syriaques, sont rédigées en langue turque orientale. Quelques autres contiennent des mots turcs isolés, parfois même des phrases entières. Les copies ont été faites sur des photographies ou sur les pierres originales.

M. D. Chwolson a déjà publié en 1886 un mémoire académique sur 22 de ces inscriptions. Elles reparaissent rectifiées et corrigées dans l'ouvrage actuel. La partie turque de ce texte a été confiée à un savant fort compétent de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, M. W. Radloff, et les meilleurs sémitisants, entre autres M. Th. Nöldeke, ont été consultés dans les cas

difficiles; enfin M. G. Euting y a joint une table contenant les divers alphabets araméens.

Les principales divisions de cet ouvrage sont au nombre de quatre. La première contient le récit de la découverte et du déchiffrement des inscriptions (p. 1-5). La deuxième présente la description de la forme extérieure et intérieure des originaux, la manière de dater d'après les années du cycle dyodécater usité chez les Chinois et les peuples turco-mongols, ainsi que les noms d'animaux par lesquels sont désignées les années de ce cycle chez ces derniers peuples. Les dates purement syriennes partent de l'ère des Séleucides. La numération est exprimée par les lettres syriaques et la plupart des textes prennent la direction verticale, direction devenue réglementaire dans les écritures mongole et mandchoue, et qui était également en usage chez les Syriens de Mésopotamie (p. 6-9). La troisième division s'occupe des textes eux-mêmes qui sont divisés en inscriptions datées, au nombre de 167 et en inscriptions non datées au nombre de 40 (p. 10-105). La quatrième division contient des observations générales sur ces inscriptions qui sont d'une importance capitale pour l'histoire de la propagation du christianisme dans ces régions lointaines de la Haute-Asie. Je crois donc nécessaire de les condenser ci-après, au profit des lecteurs, pour lesquels le progrès ou le recul des croyances religieuses chez les divers rameaux de la race humaine, sont l'objet de sérieuses études.

Dès environ 334, l'histoire mentionne le premier évêque de Merw, nommé Barsaba, qui est resté durant quinze ans sur son siège épiscopal. Un autre évêque du même endroit, nommé Isaac, est mentionné en 410. En 420, son évêché est érigé en siège métropolitain, ce qui prouve qu'il y avait un grand nombre de chrétiens. L'évêque de cette ville, Théodoros, qui vécut environ l'an 540, est l'auteur de plusieurs livres, et l'un de ses successeurs, Elias (vers 660), écrivit également beaucoup d'ouvrages, entre autres des commentaires sur divers livres de la Sainte-Écriture, ainsi qu'une histoire ecclésiastique très estimée. Des métropolites de Hérat et de Merw sont mentionnés jusqu'à l'an 1000, et un évêque de Serachs, encore en 1136. Selon

l'opinion de quelques-uns, les personnages nommés Achai (vers 411) et Schila (vers 503) auraient érigé des sièges métropolitains à Hérat, en Chine et à Samarcand ; d'autres attribuent l'érection de ces sièges au patriarche nestorien Çalibascha (environ de 714 à 728). Le patriarche Ischô-yahb III se plaint, dans une de ses lettres, que les chrétiens de Khorassan et de Merw ne se sont pas montrés persévérants dans leur religion à l'arrivée des Arabes. Un autre fait atteste aussi l'extension prise par le christianisme parmi les Turcs orientaux : les prisonniers turcs envoyés par Narsès à l'empereur Maurice, en 581, portaient sur leur front le signe de la croix qu'ils avaient emprunté à leurs compatriotes chrétiens. Le christianisme s'était aussi répandu dans les steppes des Kirghiz. Le patriarche nestorien Timothée (778-820) avait converti le Khakan des Turcs avec plusieurs princes. La grande et puissante tribu de Kéraït a été convertie au christianisme, vers 1007, par Ebed Jesu, le métropolite nestorien de Merw. Les rois chrétiens de cette tribu ont donné lieu à la fable du royaume du prêtre Jean. Après la destruction de ce puissant royaume par Tschingizkhan vers 1202, il existait encore dans ce pays des rois vassaux chrétiens, et plusieurs des princesses, qui ont été mariées avec Tschingizkhan et ses fils, professaient la religion chrétienne. Les missionnaires catholiques du XIIIe siècle mentionnent encore d'autres tribus turques, comme les Ouigour, les Mer Kit et les Naïman, demeurant vers le nord-est de Semirjetschie, jusqu'à la contrée du lac de Baïkal, qui ont été également converties au christianisme par les Nestoriens.

Il est à peu près certain que le christianisme possédait déjà un siège métropolitain en Chine au VIIIe ou même au Ve siècle. Après la chute de la dynastie Thang qui protégeait le christianisme, cette religion y a subi une grande catastrophe. Vers 987, d'après l'auteur du *Fihrist-el-Ulum*, les chrétiens ont été exterminés et leurs églises détruites.

Il n'est pas douteux que le christianisme a de nouveau pénétré en Chine à la suite de la conquête de ce pays par les Mongols. Les missionnaires catholiques trouvèrent, au XIIIe siècle, partout les Nestoriens très répandus dans la Tartarie, la Chine du nord

et surtout à Péking. Les chrétiens étaient aussi en grand nombre à Tangout, à Kashgar et à Newakat.

De toutes ces communautés chrétiennes il ne reste d'autres traces que les pierres tumulaires de Semirjetschie. Ces monuments sont d'une grande simplicité; la face de la pierre n'est pas même lissée; des croix en plusieurs formes y sont gravées ou seulement entaillées ; l'écriture s'y dirige très souvent de haut en bas, habitude que l'on trouve aussi chez les Syriens. Les auteurs de ces inscriptions ont accepté une lettre de l'alphabet arabe pour exprimer les sons *k* et *g* dans les mots turcs. On voit par ces documents que les communautés chrétiennes de la Haute-Asie avaient des écoles pour l'instruction de la jeunesse qui se bornait probablement à la lecture de l'Écriture Sainte et à la récitation des prières. La connaissance de la langue syriaque n'a pas été poussée très loin ; de là les nombreuses fautes que l'on trouve dans ces textes. La piété religieuse et la douceur relative des mœurs sociales sont attestées par certaines expressions de respect ou de tendresse pour les personnes défuntes. Beaucoup de ces pierres tombales portent la date de l'an 1338 ou 1339, avec la mention « mort de la peste ». M. Chwolson a démontré avec une grande vraisemblance que cette peste est identique avec la « mort noire » qui a sévi dans l'Asie occidentale et en Europe, dans les années 1347-1350. On sait, en effet, que ce fléau est venu de Chine en Europe où il n'est parvenu qu'après sept ou huit ans de voyage.

L'inscription n° 44 contient une notice historique que M. Chwolson ne croit pas pouvoir interpréter avec certitude. Cette inscription est consacrée à trois personnes différentes : le scolastique Sandajok, le garçon Pazagtekin et la jeune fille Mariani. Après l'énumération de ces noms se présente une phrase turque que M. Radloff traduit : ces trois sont morts dans le mahométisme. M. Chwolson se demande avec raison ce que peuvent signifier ces mots. D'une part, il est peu croyable que les mahométans du pays aient été assez tolérants pour permettre d'enterrer leurs coreligionnaires dans un cimetière chrétien et de graver la croix sur leurs pierres tombales. D'autre part il n'est pas plus vraisem-

blable que les chrétiens aient été assez indulgents pour accueillir les apostats dans leur cimetière et orner leurs tombeaux du signe de la croix. M. Chwolson est porté à croire qu'il s'agit de chrétiens convertis par violence, et que la communauté chrétienne pouvait accueillir après leur mort sans déroger à ses principes. Ç'aurait été un cas analogue à celui des Maranes, c'est-à-dire des juifs convertis par force au christianisme, envers lesquels la plupart des rabbins éclairés du XIVe siècle se sont montrés indulgents en les considérant comme de vrais juifs à cause de leur attachement intérieur au judaïsme. Ces chrétiens auraient aussi pu considérer l'apostasie forcée comme nulle et non avenue.

Les noms propres qui figurent dans ces inscriptions, sont tantôt d'origine syrienne, tantôt d'origine turque, tantôt des compositions de ces deux classes de noms. Parmi les premiers on relève quelques formes rares : *Hindu*, *Yalda*, *Miqolo*, pour Nicolas, *Meliha*. Le nom écrit *Mashut* me paraît être le nom arabe Mas'ud. Le nom de femme *Maifrah* rappelle, par son second élément, le nom de la mère de Schabur, mentionné dans le Talmud sous la forme de Ifra, et que les commentateurs interprètent par « beauté». Les noms propres d'origine turque ont été définitivement identifiés et interprétés par M. Radloff dont tout le monde connaît la haute compétence dans ces matières. Sur quelques points seulement, je demanderai la permission de lui soumettre des observations. La phrase 97, 3-4 : *Kün yash közi erimish*, traduite par lui : « an Tagen jung ist sein Auge geschmolzen », me paraît signifier plutôt : « Son œil jeune de jour a fondu ». Au 21, 5-6, les mots : *türkce yyl it erdi*, au lieu de « auf türkisch das Hunde-Jahr war » me paraissent devoir plutôt être traduits : « L'année turque était celle du chien ». Le mot *türkce* ne peut pas être ici un adverbe ; c'est un adjectif. De même *yyl it* ne peut pas signifier « Hunde-Jahr », il faudrait *it-yyl*. Le même cas se présente dans 28, 5-6 : *türkce*, *yyl iont erdi* « l'année turque était (celle du) cheval » au lieu de : « auf türkisch das Pferde-Jahr war es », et 34, 2, *türkce yyl tonguz erdi* « c'était l'année turque du porc »; enfin 48, 3, *türkce yyl ut erdi* « c'était l'année turque du taureau », au

lieu de : « türkisch das Stier-Jahr war es ». La modification la plus importante que je me permets de proposer au jugement de l'éminant turquisant, est relative à la phrase 44, 10, dont le contenu a suscité des difficultés psychologiques que M. Chwolson a si bien discutées sans pouvoir les résoudre d'une manière définitive ; c'est la phrase : *pu ücegü musurmanlykta öldi*, qui a été rendue en allemand par : « diese drei im Muhammedanismus sind gestorben », et qui ferait croire que les chrétiens de ce lieu ont permis d'enterrer dans leur cimetière trois apostats convertis à l'islamisme. L'impossibilité d'un tel événement me paraît absolue, d'autant plus que la pierre tombale porte le signe de la croix. Si, par impossible, les chrétiens avaient pu jamais admettre une telle idée, elle aurait été infailliblement repoussée en raison du fanatisme des musulmans qui, formant la majorité, n'auraient pas permis d'enterrer leurs coreligionnaires dans un cimetière d'infidèles.

Ces difficultés n'ont-elles pas leur cause déterminante dans la façon de comprendre le texte? Après réflexion, je pense en effet que la phrase citée précédemment doit être plutôt traduite : « Ces trois personnes ont été mises à mort par les musulmans » ; le terme *musurmanlyk* ne signifie pas seulement l'islamisme comme religion, mais la totalité des hommes qui le professent. Il en est de même, par exemple, du terme français « juiverie » qui exprime populairement à la fois le sens de « judaïsme » et celui de « juifs ». Le verbe simple « *öldi*, il est mort », est employé ici pour désigner une mort violente, au lieu de la forme plus précise *öldürildi*, « il a été tué ». Il s'agit donc de chrétiens fidèles qui ont été massacrés dans un soulèvement de musulmans fanatiques. Il est à supposer que ces massacres des chrétiens n'étaient ni fortuits, ni isolés, mais qu'ils étaient accomplis systématiquement dans la majorité des communautés chrétiennes et qu'ils étaient précisément la conséquence de la mortalité pestilentielle qui dominait alors dans la contrée. Les musulmans ont probablement attribué l'extension de cette maladie aux méfaits des infidèles chrétiens et se sont rués sur eux avec l'espoir de faire cesser le fléau. Il y aurait là un curieux rapprochement à faire avec la conduite analogue des chrétiens

d'Europe, qui, à la même époque, excités par les mêmes préjugés, ont traité les Israélites comme les Turcs traitaient les chrétiens de la Haute-Asie. Le fanatisme et la superstition sont de toutes les races et produisent partout les mêmes effets déplorables.

Si je ne me trompe, ces exterminations à grande échelle ont été le point de départ de la décadence du christianisme dans ces contrées, et, quand d'autres persécutions sont venues s'y ajouter de temps à autre, le nombre des fidèles ne cessa de diminuer en sorte que le christianisme y mourut d'inanition morale plutôt que de violences préméditées.

Je ne veux pas quitter ces documents si intéressants de la propagation du christianisme chez les tribus turques, sans revenir sur une conjecture qui m'a été suggérée dès le début par le premier mémoire de M. Chwolson sur quelques-unes de ces inscriptions ; je veux parler des noms d'animaux que les Turcs attribuent aux douze années du cycle. L'usage même du cycle de douze ans a, sans aucun doute, été emprunté par les Turcs aux Chinois, chez lesquels on le trouve depuis les époques les plus reculées. Mais les années du cycle chinois ne portent pas de noms d'animaux; elles sont simplement désignées par des caractères particuliers qui ne paraissent pas exprimer des idées déterminées. On ne peut pas non plus supposer que les Turcs aient emprunté ces noms à quelque autre peuple civilisé de l'empire chinois, puisque l'usage de ces noms fait défaut dans toute cette vaste région, et les populations mongoles et mandchoues chez lesquelles il se trouve aujourd'hui l'ont, sans aucun doute, emprunté aux tribus turques. Il serait donc utile de savoir, si la chose est possible, par qui et à quelle occasion cet usage bizarre a pu s'introduire dans la chronologie turque. Les animaux choisis à cet effet ne manquent pas non plus de présenter de notables singularités. On sait qu'ils se succèdent dans l'ordre suivant : le rat, le taureau, le tigre, le lièvre, le dragon, le serpent, le cheval, le mouton, le singe, le coq ou la poule, le chien, le cochon. Onze de ces animaux sont exprimés par des mots turcs d'usage commun; le dragon porte, au contraire, un nom d'origine chinoise, savoir *Loo*, en chinois *Long*. Ce fait amène à penser qu'au moment où ce calendrier a été in-

troduit chez lés Turcs, ceux-ci se trouvaient sous l'influence immédiate de la Chine. D'autre part, la présence du singe dans cette momenclature a quelque chose de surprenant, car ce bimane anthropoïde ne semble pas habiter les régions froides occupées par les populations de race turque. Le lièvre et le coq, eux-mêmes, sont difficilement indigènes dans ces contrées. N'avons-nous pas là un indice assez remarquable que les inventeurs de la nomenclature venaient de pays plus méridionaux, où ces animaux font partie de la faune ordinaire? En cas de réponse affirmative, il serait possible d'aller plus loin et de supposer que les inventeurs de cette nomenclature sont venus de quelque partie de l'Asie inférieure et se sont établis parmi les Turcs dans un but quelconque. Ces diverses réflexions tendraient à cette conclusion que c'étaient précisément des missionnaires chrétiens, poussés par leur zèle de faire des prosélytes pour le christianisme, qui en auraient été les auteurs.

Diverses raisons semblent favoriser cette conjecture. Le christianisme primitif semble avoir eu deux foyers principaux pour la propagation de la nouvelle foi : l'Égypte et la Syrie. L'activité des missionnaires syriens, surtout des Nestoriens dans la Haute-Asie, n'a plus besoin d'être démontrée. Les nombreux sièges épiscopaux de l'Extrême-Orient ont été fondés et occupés par des prêtres nestoriens, et nos inscriptions elles-mêmes y ajoutent un nouveau témoignage. L'activité des missionnaires égyptiens pour la conversion de l'Asie est beaucoup moins connue, mais elle n'en est pas moins certaine. Naturellement, ces missionnaires égyptiens n'ont pu arriver à leur destination qu'après avoir séjourné en Syrie, et en acceptant les missionnaires syriens comme associés. On comprend ainsi combien l'élément égyptien était presque absorbé par l'élément syrien. Il n'en reste pas moins quelques traces certaines de leur passage. Je crois qu'on n'a pas assez relevé, jusqu'à présent, que la conversion des Arméniens et des Géorgiens est due principalement au zèle des missionnaires égyptiens.

La preuve de ce fait réside dans la présence de cinq lettres coptes à peine modifiées dans l'alphabet arménien, dont l'invention est

communément attribuée à un indigène du nom de Miesrob. Cet élément égyptien indéniable n'a pu être introduit en Arménie que par des missionnaires qui écrivaient et comprenaient le copte. Maintenant faut-il supposer que l'Arménie formait la dernière limite à laquelle se sont arrêtés ces hommes énergiques poussés par la parole du Maître divin à proclamer l'Évangile chez tous les peuples du monde? Cela est bien invraisemblable. Ayant terminé leur tâche en Arménie, ces travailleurs infatigables ont dû avancer aussi loin qu'il leur était possible de le faire. S'il en est ainsi, il y aura beaucoup de chance pour que ces noms d'animaux aient été introduits par les missionnaires coptes.

Voici un argument qui paraît appuyer cette hypothèse. On connaît le grand rôle que jouent les animaux dans les bestiaires chrétiens, tantôt comme compagnons des apôtres ou des saints, tantôt comme personnifications de ceux-ci, tantôt comme des symboles moraux. C'est surtout vers le commencement du moyen âge que la symbolisation des animaux pour représenter les apôtres et les autres grands personnages de l'Église primitive a pris une grande extension dans le christianisme occidental. Il ne me paraît pas douteux que cette personnification zoomorphique a eu son foyer principal, et peut-être unique, dans l'Église d'Égypte. En effet, le paganisme égyptien représentait ses dieux aussi souvent que possible sous des formes animales. Certaines espèces d'animaux, comme le bœuf, le chat, le crocodile, l'ibis et d'autres encore étaient nourris et conservés dans des temples spéciaux, et leurs cadavres étaient embaumés avec soin et enterrés dans des lieux sacrés. En un mot, les Égyptiens considéraient les animaux, surtout certaines espèces, comme les manifestations les plus dignes de leurs divinités. On s'imagine difficilement que cette croyance, qui a fait le trait le plus caractéristique de la religion des Égyptiens pendant des milliers d'années, ait pu disparaître entièrement par l'introduction du christianisme; il est probable qu'elle s'est seulement transformée et accommodée à la nouvelle foi. Les anciennes divinités animales sont devenues les symboles des apôtres et des martyrs, et ont été proposées par des missionnaires à l'adoration des fidèles. Qu'y aurait-il d'éton-

nant à ce que les missionnaires coptes, établis dans les premiers siècles de l'ère chrétienne au milieu de tribus turques avec l'intention de les convertir, aient communiqué à leurs néophytes douze noms d'animaux comme représentant les douze apôtres de la religion chrétienne. L'application faite de ces noms aux années du cycle était un moyen aussi simple qu'efficace pour implanter leurs idées symboliques dans le cœur du peuple qu'ils voulaient attirer à leur religion. C'était une sorte de catéchisme illustré, dont les images font plus d'effet sur des esprits simples et naïfs que l'instruction dogmatique qu'ils sont incapables de comprendre. Cette façon d'envisager l'origine des noms d'animaux attribués aux années du cycle turc m'a été suggérée pendant la lecture du premier mémoire de M. Chwolson. Mais, avant de la mettre par écrit, je me suis adressé au regretté Pavet de Courteille, professeur de turc oriental au Collège de France, et je lui ai soumis les raisons qui m'ont fait soupçonner dans ces noms les premières traces de l'activité des missionnaires chrétiens parmi les Turcs. Contrairement à mes appréhensions, M. Pavet de Courteille m'a déclaré que l'origine étrangère de ces noms lui semblait probable, mais que, si la source chrétienne ne lui paraissait pas tout à fait invraisemblable, il n'y avait pas encore assez de preuves pour l'établir d'une manière suffisante. Ce conseil n'a pas été perdu pour moi, et je n'ai pas cessé de faire des recherches dans cette direction afin de découvrir quelques autres indices qui puissent mettre sur pied mon hypothèse.

Mon hésitation a pris fin à la lecture du présent ouvrage de M. Chwolson, surtout après m'être assuré par une communication épistolaire de M. le professeur Radloff que rien n'a été publié jusqu'à présent sur l'origine et la date de l'usage de ces noms d'animaux chez les Turcs ; et je crois avoir réussi à découvrir quelques nouveaux indices en faveur de mon sentiment.

J'ai dit plus haut que la présence du lièvre, du singe et du coq semble trahir une provenance occidentale. En étudiant les noms turcs qui les désignent, je n'ai pas été peu surpris de voir qu'ils sont loin d'être des termes turcs originaux, mais des mots étrangers. Ainsi, les noms du coq ou de la poule, qu'on trouve

sous les variantes suivantes : *tagaku* (inscription), *taguk* (Biruni), *dakuk* (Ulug-bek), rappellent, à ne pas s'y tromper, l'arabe *degaga, degagat*, « coq, poule », correspondant à la forme talmudique et syriaque *zagta*. La même origine syrienne paraît aussi devoir être attribuée au nom du lièvre qui se présente sous les formes, *tapishkan*, (inscription), *tafshkhan* (Biruni), *tawshkan* (Ulug-bek). Si l'on retire la syllable finale *kan* qui est un suffixe de dérivation, il reste l'élément *tafsh*, qui se superpose presque au nom araméen du lapin *tafza*; la légère différence de la sifflante est insignifiante quand il s'agit de mots étrangers; quant à celle concernant le lièvre et le lapin, elle ne me paraît pas non plus présenter un obstacle insurmontable. Les deux rongeurs si apparentés pouvaient primitivement être désignés par le même nom, sauf à être distingués par quelques adjectifs, comme grand, petit, etc. Mais le nom le plus curieux est celui du singe, qui s'écrit *petshin* (inscription), *bidjin* (Biruni) et *pitshin* (Ulug-bek). Comme ce nom n'a aucune étymologie satisfaisante dans les langues turques, il nous conduit pour ainsi dire forcément à la chercher dans une langue occidentale ; et en effet on ne tarde pas à le retrouver presque sans aucun changement dans le nom copte du singe *pi-en*, ou plutôt, *Pi-e-jen*, dont le *j*, primitivement un *i* consonne, est prononcé *dj* ou *tsh*. Ce qui est plus remarquable encore, c'est que le *Pi* initial constituant l'article copte, donne à ce mot un cachet égyptien manifeste.

Le fait que nous venons d'établir concourt à prouver que la première propagation du christianisme parmi les tribus turques de l'Asie centrale a été effectuée par une association de moines égyptiens et de moines syriens. Les premiers ont dû, faute de nouveaux contingents de l'Égypte, s'effacer bientôt devant les moines d'origine syrienne qui recevaient de temps en temps d'importants renforts de leur patrie. Mais si les missionnaires égyptiens n'ont pas tardé à être absorbés par ceux de l'église nestorienne, ils n'ont pas disparu sans laisser des traces reconnaissables de leur activité initiatrice. Je crois distinguer ces vestiges dans quelques noms propres d'homme et de femme que les savants interprètes ont été obligés de laisser sans explication. C'est, en premier lieu,

le nom *Padji*, qui ne comporte aucune étymologie syriaque satisfaisante, bien que la racine *Pça* existe dans cette langue. Je crois y reconnaître le mot copte *pidje* « parole », « verbe », qui revient dans l'onomastique copte. En deuxième lieu, je crois pouvoir assigner la même origine au nom de femme qui figure dans quatre inscriptions différentes, savoir *Mâifra* ou *Maifra*. M. Chwolson a parfaitement reconnu que ce mot n'est ni d'origine turque ni d'origine syrienne ou araméenne. Il a aussi vu qu'il serait difficile de trouver dans la langue arabe une étymologie satisfaisante de ce nom de femme qui n'est d'ailleurs pas usité chez les Arabes. L'observation de M. Chwolson est des plus justes; ni le turc, ni l'araméen, ni l'arabe, ne peuvent expliquer ce problème, le mot *Maifra* étant incontestablement d'origine égyptienne. En Égypte, en effet, les noms des femmes *maifre* sont des plus fréquents et se rencontrent à toutes les époques. Ce composé signifie « aimant le dieu soleil », *ma'-phre*. Les Grecs l'ont rendu, si mon souvenir est exact, par Μηφρες. Il peut être également un nom d'homme et un nom de femme. En troisième et dernier lieu, je crois pouvoir citer un autre nom d'homme de forme égyptienne indéniable qui a été classé jusqu'à présent dans les noms propres turcs, savoir *Shiramun*, qui est le nom égyptien si connu, et si souvent grécisé sous la forme de Cheremon et signifiant « enfant du dieu Amon », composé de *cher*, plus moderne *sher* « enfant » et du nom divin *Amon*. Comme ce nom n'est pas usité chez les Syriens il n'a pu être introduit que par des moines égyptiens. Il faudra probablement y ajouter encore le nom *Nutar* qui figure au n° 417 et qui, si la lecture en était certaine, donnerait simplement le mot égyptien *nuter* « dieu ».

Je prends maintenant la liberté de résumer la substance des arguments qui me paraissent favoriser l'idée que l'introduction des noms d'animaux pour les années du cycle turc est d'origine chrétienne et notamment d'origine alexandrino-égyptienne :

1° L'habitude de voir dans les animaux des symboles religieux, qui rattache la nomenclature turque aux bestiaires chrétiens, semble avoir eu l'Égypte pour foyer principal ;

2° Quelques-uns des animaux cycliques, surtout le singe, ne

paraissent pas avoir été originaires des pays turcs et doivent y être parvenus de l'étranger;

3° Les noms turcs qui désignent la poule et le lièvre sont d'origine araméenne et accusent, par là même, qu'ils ont été introduits par les Nestoriens;

4° Le nom turc du singe révèle une origine copte et par conséquent l'influence des moines égyptiens;

5° La présence des missionnaires égyptiens en Arménie est mise hors de doute par l'introduction de quatre lettres coptes dans l'alphabet arménien;

6° La conservation jusqu'à la dernière époque chez les chrétiens turcs de plusieurs noms propres d'origine incontestablement égyptienne atteste l'intervention de misisonnaires venus d'Égypte.

Comme on le voit, le Mémoire de M. le Dr Chwolson sur les inscriptions syriennes de *Semirjetschie*, non seulement nous donne les renseignements les plus authentiques sur l'extension du christianisme chez les tribus turques, mais il nous fournit, grâce à la collaboration éclairée de M. Radloff, les traits les plus caractéristiques du dialecte parlé par ces tribus. Et comme si ce double renseignement ne suffisait pas pour nous rendre reconnaissants envers les deux savants collaborateurs, leur travail commun a encore le mérite si précieux de nous ouvrir une voie absolument nouvelle qui nous permet de rechercher les traces d'une des églises les plus intéressantes du christianisme primitif dans l'œuvre de propagande de la foi chrétienne chez les tribus barbares de la Haute-Asie. Désormais les Nestoriens ne seront pas les seuls à réclamer la gloire de cette propagande civilisatrice. L'Église d'Alexandrie pourra aussi avoir une part dans cette œuvre glorieuse qui, si elle n'a pas définitivement abouti, si elle a dû céder devant l'invasion du bouddhisme, d'une part, de l'islamisme de l'autre, n'en aura pas moins une page d'or dans l'histoire religieuse.

J. HALÉVY.

ÉTUDES VÉDIQUES

L'HYMNE III, 1 DU RIG-VÉDA

Le volume des *Vedische Studien* de MM. Pischel et Geldner dont j'ai déjà eu l'occasion de parler ici même[1], contient aux pages 157-170 la traduction suivie d'éclaircissements exégétiques et philologiques par ce dernier, de l'hymne 1 du troisième maṇḍala du *Rig-Véda.* Cet hymne se compose de vingt-trois vers ou strophes dans le mètre triṣṭubh, c'est-à-dire de onze syllabes à chacun des quatre padas dont le vers est formé. Le vers premier et le premier hémistiche du vers second sont, d'après le traducteur, consacrés à une sorte d'exorde dont le but est de gagner la bienveillance du dieu Agni auquel l'hymne s'adresse. La suite, jusqu'au vers 14 inclusivement, forme, toujours d'après M. Geldner, une partie mythique et spéculative qui concerne la naissance du dieu.

Me trompé-je? Mais rien, ou à peu près rien, n'est mythique, ni mystique, — si je puis interpréter ainsi le mot spéculatif dont se sert M. Geldner, — dans aucune des parties de l'hymne en question. C'est ce que je voudrais essayer de faire voir en reprenant la traduction raisonnée de la série des vers, y compris ceux de l'exorde (1-14), qui peuvent prêter matière à controverse à cet égard.

La démonstration que j'entends fournir par là me paraît de grande portée. Si elle est concluante, et je crois qu'elle l'est, elle peut servir de base à une méthode d'interprétation de beaucoup de parties du *Rig-Véda* dont la certitude égalerait la clarté. La question se pose ainsi : abstraction faite des développements légendaires et réellement mythiques qui concernent les dieux et les

1) Voir le no de la *Revue* de mai-juin 1890, p. 305 et suiv.

démons d'origine solaire et atmosphérique, tous les détails du *Rig-Véda* qui s'appliquent aux divinités du sacrifice et au sacrifice lui-même, ne sont-ils pas d'ordre essentiellement réel et prochain? Ne rappellent-ils pas les observations de chaque jour, la constatation matérielle de ce qui se passe sous les yeux et par l'office des prêtres dans la célébration des rites consacrés? Ne forment-ils pas, en un mot, des descriptions d'après les faits visibles et tangibles des actes liturgiques proprement dits?

Si l'on répond par l'affirmative, et, pour ma part, je n'hésite pas à le faire, on a là la matière des parties purement ritualistes et pratiques des hymnes, — le reste étant, je le répète, surtout mythologique et, dans une certaine mesure, spéculatif ou mystique.

Des prêtres qui allument le feu sur l'autel, qui l'entretiennent avec des libations inflammables et qui accompagnent leurs exercices de prières aux divinités célestes, telle est la scène dont la peinture forme indéfiniment le sujet de ces prières, en tant qu'elles concernent les instruments du sacrifice, — le feu et l'oblation, — élevés à la dignité de dieux, par suite de l'efficacité attribuée à leur action sur les dieux primitifs et célestes en vue desquels les prêtres les emploient.

Mais comment féconder une matière naturellement si pauvre? Comment tirer à des milliers d'exemplaires, qui ne soient pas en quelque sorte les clichés d'une même formule, la description du sacrifice? C'est pour résoudre cette difficulté que la rhétorique est intervenue et qu'elle a rempli son rôle de tous les temps en variant à l'infini, par des artifices d'expression, le tableau d'une chose uniforme.

Les moyens de la rhétorique védique, si bizarres à première vue, sont au fond les mêmes que ceux de la rhétorique classique : elle amplifie et diversifie une matière donnée à l'aide de la comparaison, de l'antithèse et du paradoxe, lequel n'est, lui-même, qu'une forme de l'antithèse. Tout se ramène ainsi à un double procédé, et la rhétorique de l'époque classique se prêterait facilement elle-même à une pareille simplification : la mise en relief de l'objet qu'il s'agit de représenter ou de définir au moyen de ce

qui lui est analogue et de ce qui s'en distingue, par les ressemblances et par les contrastes, — en un mot et selon la formule consacrée, — par les genres prochains et les différences spécifiques. En dernière analyse, cette rhétorique, comme toute rhétorique, se confond avec la logique.

Voilà pour les développements, les miroitements et aussi les combinaisons de la pensée, car souvent les deux méthodes, — similitudes et oppositions, — se marient entre elles pour multiplier leurs effets. Mais ces développements et ces enchaînements s'enrichissent et se compliquent encore de ceux qu'y ajoutent les excroissances d'origine purement verbale, ou les figures de mots. C'est ainsi, souvent, que l'idée dévie au gré d'une expression attirée par l'assonance, qu'elle se prolonge et donne en quelque sorte de nouvelles pousses greffées sur un adjectif pris substantivement, ou qu'elle bifurque en suivant tout à la fois les différentes nuances significatives d'un même vocable. C'est plus qu'il n'en faut pour expliquer les étranges alliances qu'ont contractées, non seulement les pensées avec les pensées et les mots avec les mots, mais encore les mots avec les pensées, dans le style du *Rig-Véda*; c'est aussi ce qu'il s'agit d'avoir toujours présent à l'esprit, pour délier les nœuds qui les resserrent et dévider les fils qui les entrelacent.

Du moins, c'est en partant de la double hypothèse que les procédés de l'amplification védique sont essentiellement les mêmes que ceux de la littérature universelle, et que les poètes qui les ont employés se sont inspirés du concret, c'est-à-dire de ce qu'ils avaient sous les yeux, pour décrire le sacrifice, comme ils sont partis de l'abstrait, c'est-à-dire de la légende mythique, pour parler des dieux du ciel qu'ils n'avaient jamais vus (au lieu d'imaginer je ne sais quelles conceptions abstruses sur l'origine et les rapports d'Agni et de Soma, dont ils ne donnent d'ailleurs jamais la formule expresse), que j'ai abouti aux explications dont l'occasion m'a été fournie par l'hymne précité et qu'il suffira, je l'espère, de comparer avec celles de M. Geldner pour décider de quel côté sont les vraisemblances, sinon la vérité.

Ce savant, dont je ne saurais d'ailleurs que louer les aptitudes

philologiques, car au point de vue grammatical son interprétation ne soulève aucune critique grave, attribue aux rishis des spéculations sur l'origine céleste du feu du sacrifice et des liqueurs libatoires qu'ils n'ont certainement pas eu pour objet d'exposer dans notre hymne.

A cet égard, il est vrai, il a suivi Bergaigne, qui a commis une erreur capitale, à mon avis, en faisant reposer la conception du sacrifice et de tout ce qui en dépend, sur une base mystique. Les hommes, d'après lui, auraient voulu reproduire par cette cérémonie celle qu'accomplissent les dieux eux-mêmes chaque matin pour reconquérir la lumière du jour. La discussion de cette théorie m'entraînerait beaucoup trop loin, et j'espère pouvoir la reprendre dans une autre occasion. Qu'il me suffise pour le moment de dire qu'il me paraît infiniment plus probable que l'idée première du sacrifice est simplement celle d'un marché ou d'un échange des hommes avec les dieux, c'est-à-dire avec des êtres imaginaires que, pour des raisons dont je réserve également l'exposé, les hommes s'étaient habitués à considérer comme très puissants, sinon comme tout-puissants : on leur offrait des libations dont on les supposait avides par l'intermédiaire du feu, et l'on attendait d'eux en retour les faveurs dont ils disposaient. Une pareille théorie exclut, comme on le voit, l'idée de l'origine mythique ou mystique, — ici les deux points de vue se confondent, — d'Agni et de Soma. Qu'une fois l'un et l'autre divinisés en tant qu'agents des dieux auprès des hommes, conséquence de leur rôle primitif d'agent des hommes auprès des dieux, comme la prière l'a été aussi, et pour des motifs analogues, ils aient été comparés aux Célestes et que tout ce qui devait s'en suivre comme développement, étant donnés les moyens et les effets de la rhétorique védique, s'en soit suivi, je ne le contesterai pas. Mais ce que je conteste, c'est le prétendu fond météorologique et mythique d'où dériveraient les personnifications d'Agni et de Soma. Ce sont des dieux, mais des dieux secondaires, terrestres, et, pour ainsi dire, réels : ils viennent d'ici-bas et ne se sont mêlés à ceux d'en-haut que parce qu'ils montaient pour envoyer l'offrande des hommes, alors que ceux-ci descendaient pour la recevoir.

Mais si Bergaigne s'est trompé pour certaines vues d'ensemble, quelle justesse de coup d'œil en ce qui concerne les détails! Combien de fécondes découvertes lui sont dues dans le champ de l'exégèse védique! Combien il s'en est peu fallu qu'il ne découvrît la vérité, toutes les fois qu'il ne lui a pas été donné de l'atteindre! J'ai déjà exprimé dans la *Revue* à quel point je partageais ses idées en ce qui regarde l'unité générale de la valeur significative d'un même mot. Plus je renouvelle l'expérience et plus je constate que les vocables védiques n'ont qu'une signification maîtresse à laquelle se rattachent toutes les nuances qu'elle peut présenter par voie de dérivation logique. Ce principe est la boussole la plus sûre dont on puisse se servir pour s'orienter à travers les difficultés qu'entraîne la détermination du sens du sanscrit des hymnes.

Même adhésion de ma part aux opinions de Bergaigne sur les traits caractéristiques de la rhétorique des rishis. Tout le travail d'interprétation auquel ces lignes servent de préface, fournit de nouvelles preuves, et des plus concluantes, en faveur de ses idées à cet égard. Il était donc, je le crois, absolument autorisé à terminer sa *Religion védique* par la déclaration suivante dont la chaleur presque juvénile, sous sa forme de boutade, montre bien la vivacité de sa conviction et l'importance qu'il attachait à juste titre à l'une de ses plus heureuses découvertes : « La constatation des raffinements de ce genre est, je crois, l'une des parties les plus solides de mon œuvre et celle, en tous cas, sur laquelle je suis et je sens que je resterai radical, intransigeant, irréconciliable; je vouerai ma vie, si on m'y oblige, à la revendication des droits méconnus du paradoxe védique. »

Enfin, j'abonde encore dans son sens, plus qu'il ne l'aurait fait lui-même peut-être, en ne voyant dans la partie de l'hymne III, 1, dont j'ai été amené à m'occuper, que la description de la mise en œuvre du sacrifice, de ses rites en ce qui concerne Agni, ou d'une manière plus positive encore, des phénomènes que produit la combustion du liquide sacré. C'est en tous cas une partie de ce que Bergaigne appelait (*Rel. véd.*, III, 277) le résidu *liturgique* que laissent toujours les interprétations *naturalistes* appli-

quées à l'analyse des mythes du *Rig-Véda* [1]. Ici ce résidu est tout, et il est plutôt réaliste et pittoresque que proprement liturgique. Mais si nous différons quelque peu quant à la manière affirmative de le caractériser, nous sommes pleinement d'accord au point de vue de sa détermination négative : il ne correspond à rien de solaire ni de météorologique. Je crois du moins que la preuve en ressortira de ce qui suit.

[1]

Somasya mâ tavasam vaksy agne
vahnim cakartha vidathe yajadhyai |
devân achâ dîdyad yunje adrim
çamâye agne tanvam juhasva.

« Tu as fais de moi le porteur du soma rapide dans la cérémonie du sacrifice, ô Agni, toi qui (le) portes (habituellement). Pendant que tu diriges ta flamme vers les dieux, je manie la pierre; je suis à la besogne, ô Agni, contente-toi. »

Le premier hémistiche est difficile. Il est plus commode de faire la critique des anciennes interprétations que d'en proposer une nouvelle qui présente toute garantie de certitude.

Il me paraît très probable que les mots *tavasam vaksy agne* doivent s'entendre comme s'il y avait *yas tavasam*, etc., « o Agni! toi qui portes (le soma) impétueux ou rapide », en construisant *tavasam* avec *somam* sous-entendu [2].

J'admets donc, comme M. *G.*, que les mots *tavasam vaksy agne* constituent une sorte de parenthèse, mais je ne saurais admettre à son exemple que *vaksi* soit une forme de la racine *vaç* « désirer » et non de *vah* « porter ». Il croit trouver un autre passage du *RV.* (VII, 98, 2) où la même forme, dans la phrase *pîtim id asya vaksi*, signifierait aussi « tu désires » ou « tu as désiré » ; mais rien n'oblige à chercher ici un autre sens pour *vaksi* que celui qu'il a

1) Comparer sa protestation contre « le système d'interprétation purement naturaliste » du *Rig-Véda* (*Rel. véd.* II, 39, note 5).

2) Cf. l'épithète *tavasvat* appliquée au soma (*RV.*, IX, 97, 46).

partout ailleurs. La phrase entière est *yad dadhise pradivi cârv annam dive dive pîtim id asya vaksi*; ce qui signifie, ce me semble, « comme tu prends chaque jour une nourriture (mot à mot : un manger) agréable, tu emportes (chaque jour aussi) une boisson pour elle ». Il est évident que le sens de « désirer » pourrait convenir, mais rien ne le nécessite. D'ailleurs, le rapprochement, sans doute intentionnel, de *vaksi* et de *vahnim* indique bien qu'on a affaire, dans notre vers, à des formes d'une même racine.

Il semble bien aussi que, dans tout ce vers, le poète mette en contraste le repos d'Agni avec la peine que prend le sacrifiant : il aura à apporter le soma et, en attendant, il se fatigue à le presser, tandis qu'Agni le laisse faire et se contente de briller et de se délecter à l'oblation.

Le mot *vidatha* ne paraît pas avoir été compris exactement par aucun des védisants qui s'en sont occupés. D'après M. Roth (*Dictionnaire de Saint-Pétersbourg*), dans la plupart des cas où le terme est employé, on pourrait le ramener aux sens abstraits et concrets de notre mot « conseil », c'est-à-dire à celui d' « avis » et de « réunion où l'on délibère », puis, par extension, d' « assemblée, troupe, armée ». Grassmann lui attribue dans la plupart des cas la signification de « réunion » surtout en vue des cérémonies religieuses, puis celle de « combat, rencontre ». Pour M. Geldner (p. 147), le vrai sens serait « art, science » (racine *vid*, « connaître ») d'où, sans doute, au sens concret, celui de « sage » (savant) qu'il lui attribue dans notre passage.

M. Ludwig (*Der Rig-Veda*, III, 259 sqq.) déclare que *vidatha* est un mot important, mais dont il est difficile de déterminer la valeur d'une manière précise. Toutefois, *vidatha* serait « les connaissances » (*Bekanntschaft*), c'est-à-dire un cercle de personnes associées les unes aux autres, se connaissant bien et ayant même entre elles des liens de parenté, ou considérées comme telles, qui se réunissent pour célébrer le sacrifice. En fait, d'après lui, *vidatha* est employé comme synonyme de *yajná*, *adhvara*, *savana*, c'est-à-dire de sacrifice, dans la plupart des passages du *RV.* où on le rencontre. Quelquefois pourtant, il aurait le sens de « troupe ».

A mon avis, tout le monde s'est laissé égarer par une fausse étymologie du mot en question. En réalité, il ne dépend ni de *vid* « trouver » ni de *vid* « connaître », mais bien de *vidh* « sacrifier », d'où le participe *vidhant*, très souvent employé dans le sens de « sacrifiant ». *Vidatha*, pour **vidhatha*[1], est le neutre du participe passé de la même racine ; il est formé avec le suffixe *tha* (ancienne forme de *ta*) que l'on rencontre encore dans de nombreux participes védiques employés substantivement, comme *uca-tha* et *uk-tha* « ce qui est dit ou chanté, hymne, prière » ; *rik-tha* « ce qui est laissé, héritage » ; *stava-tha* « ce qui est chanté, hymne » ; *rava-tha* « ce qui est crié, bruit, cri » ; *yaja-tha* « ce qui est sacrifié, l'oblation » ; *cara-tha* « ce qui est mis en mouvement », — et signifie « ce qui est sacrifié, l'objet du sacrifice », c'est-à-dire l'oblation, ou le sacrifice lui-même identifié avec elle.

C'est, nous l'avons déjà vu, le sens que lui reconnaît M. Ludwig dans au moins cinquante passages. Pour les autres, il me sera facile de faire voir que la signification d' « oblation » ou de « sacrifice » s'y adapte beaucoup mieux que celle de « troupe » :

RV., I, 85, 1 : — *madanti vîrâ vidatheṣu ghṛsvayaḥ*. « Les héros ardents (les Maruts) s'enivrent aux libations ». — Cf. V, 40, 4 : *madhyandine savane matsad indraḥ*. « Indra s'est enivré à la libation de midi. »

I. 166, 2 : — *krîlanti krîlâ vidatheṣu ghṛsvayaḥ... na mardhanti ...haviṣkṛtam*. « (Les Maruts) joyeux et ardents s'agitent joyeusement dans les sacrifices ; ils ne dédaignent pas celui qui prépare la libation. »

II, 27, 8 : — *dhârayan... trîṇi vratâ vidathe antar eṣâm*. « Ils (les Adityas) ont supporté leurs trois lois dans le vidatha. »

III, 26, 6 : — *pṛsadaçvâso... gantâro yajnam vidatheṣu dhîrâḥ*. « (Les Maruts) qui ont la pluie pour chevaux... viennent au sacrifice en pensant aux offrandes. » Cf. VIII, 48, 4 : — *sakheva sakhya uruçansa dhîraḥ pra ṇa âyur jîvase soma târîḥ*. « O Soma, toi dont la voix s'étend au loin, soucieux de notre amitié comme un

1) Pour la réduction régulière, en sanscrit comme en grec, à la non-aspirée correspondante d'une des deux aspirées primitives d'un même mot, cf. *adhak*, rac. *dah* pour *dhagh* ; *phaliga* « récipient, » auprès de *parigha*, etc.

ami, allonge la durée de notre vie pour que nous vivions (longtemps.) »

V. 59, 2 : — *dûredrço ye citayanta emabhir antar mahe vidathe yetire naraḥ.* « Les héros (Maruts) qu'on voit de loin se sont hâtés d'arriver à l'endroit de la grande oblation. » — Cf. pour le sens de *yetire*, I, 169, 6 : *Indra... pârthive sadane yatasva.* « Indra hâte-toi d'arriver vers ton siège terrestre (le sacrifice). » Cf. pour l'expression *mahe vidathe*, X, 96, 1 : — *pra te mahe vidathe çansi*sam *harî pra te vanve vanuso haryata*m *madam.* « Je célèbre dans le (ou j'invoque pour qu'ils viennent au) grand sacrifice tes deux chevaux ; je désire t'offrir, à toi qui la désires, la liqueur désirable. »

VII, 93, 5 : — *adevayum vidathe.* « Celui dont le sacrifice n'est pas destiné aux dieux. »

VIII, 39, 1 : — *agnir devân anaktu na ubhe hi vidathe kaviḥ.* « De même qu Agni éclaire les dieux, dans sa sagesse il éclaire les deux sacrifices (c'est-à-dire il enveloppe de flammes les deux libations) .»

VIII, 39, 9 : — *agnis trîṇi tridhâtûny â kseti vidathâ kaviḥ.* « Agni dans sa sagesse s'établit aux trois sacrifices qui ont lieu aux trois places. »

VI, 51, 2 : — *veda yas trîṇi vidathâny* esâm *devânâ*m *janma* (*sûraḥ*) « (Le soleil) qui connaît les trois oblations et la naissance de ces dieux (les dieux du sacrifice Agni, Soma, Sarasvatî, etc.). » Aucune raison de croire qu'il s'agisse des castes comme le veut M. Ludwig.

VII, 66, 10 : — *trîṇi ye yemur vidathâni dhîtibhiḥ.* « Eux (les Adityas) qui attellent les trois offrandes avec les prières. »

Le passage III, 38, 6 : — *trîṇi râjânâ vidathe purûṇi pari viçvâni bhû*sa*thaḥ sadâ*msi, « Les deux rois (Mitra et Varuna) s'empressent autour des trois places, des nombreuses places, de toutes les places où a lieu l'oblation », indique ce qu'il faut entendre par les trois *vidathas* dont il est question dans les passages qui viennent d'être cités et qui correspondent aux *vidathe sadâ*m*si* = *vidathasya sadâ*m*si* du vers actuel ; le nombre trois est mis pour un chiffre indéfini et implique l'idée de *purûṇi* « plusieurs » et de

viçvâni « tous », expressément mentionnées ici comme suite de la série. Il est probable, d'ailleurs, qu'on est parti de trois en ayant particulièrement en vue les oblations du matin, de midi et du soir.

Reste enfin une série de passages (I, 117, 25; II, 12, 15; VIII, 48, 14; X, 85, 26 et 27) où l'expression *vidatham â vad* est donnée comme signifiant « diriger l'assemblée en lui adressant la parole » (Grassmann). En réalité, cette formule, avec le verbe à l'actif ou au moyen, signifie « inviter un dieu à l'oblation, la lui indiquer, lui faire savoir qu'elle est prête ». Par exemple :

I, 117, 25 : — *yuvabhyâm... vidatham â vadema.* « Il faut (ô Açvins) que nous vous annoncions l'oblation. »

II, 12, 15 : — *vayam ta indra viçvaha... vidatham â vadema.* « Il faut, ô Indra, que nous t'annoncions sans cesse l'oblation. »

La comparaison avec le passage suivant ne laisse d'ailleurs aucun doute à cet égard.

II, 43, 2 : — *naḥ çakune bhadram â vada.. naḥ çakune puṇyam â vada.* « Fais connaître, ô oiseau, ce qui nous est favorable; fais connaître ce que nous avons fait de bien. »

Comparer encore VII, 73, 2 : — *açvinâ... â vâm voce vidathesu.* « Je vous invite, ô Açvins, (à venir) aux oblations », et qui équivaut à : *â vâm voce vidathâni.* « Je vous annonce les oblations. »

[2]

Prâncam yajnam cakṛma vardhatâm gîḥ
samidbhir agnim namasâ duvasyan |
divaḥ çaçâsur vidathâ kavînâm
gṛtsâya cit tavase gâtum îsuḥ

« Nous avons dirigé le sacrifice (vers son but); que le chanteur fortifie Agni avec des (aliments) combustibles qu'il lui offrira respectueusement. Les oblations des sages le lui ont indiqué, (ce qu'il doit faire), — elles ont poussé vers le ciel la marche de celui qui est ardent tout en étant habile (Agni). »

M. G. traduit *prâncam* « par prêt, préparé », ce qui ne rend

pas l'idée de mouvement et de direction qu'implique la rac. *anc* « aller » combinée avec le préfixe *pra*.

Il fait une phrase de *vardhatâ*m *gîḥ* et traduit « que l'hymne grandisse », sans se laisser arrêter par l'absence de sujet et l'étrangeté de la construction qui en résulte pour la phrase suivante. *Gîr* peut signifier « celui qui chante » ou « ce qui chante, — l'hymne »; je le prends dans le premier sens (cf. entre autres passages où *gîr* est également concret, X, 99, 11) et j'en fais dépendre non seulement *vardhatâ*m qui, bien qu'au moyen, peut se construire avec un régime direct (cf. entre autres, X, 104, 2) mais toute la phrase qui suit, rien n'empêchant que le sacrificateur qui chante l'hymne n'alimente en même temps le feu de l'autel.

Je diffère aussi complètement de M. *G.* pour le sens de l'hémistiche suivant. Il entend que « les assemblées des sages du ciel ont donné leurs prescriptions », qu'elles essaient de procurer la liberté au fort, etc., c'est-à-dire à Agni. Mais nous avons vu que *vidatha* ne signifie pas proprement « assemblée ». Du reste, que seraient ces assemblées des sages du ciel? En est-il question expressément ailleurs? Président-elles aux sacrifices qui se font sur terre? A mon avis, *divaḥ* est en même temps le complément de *çaçasuḥ* et de *gâtum îsuḥ* : « les oblations ont désigné, destiné Agni *pour le ciel* et elles lui ont facilité *l'accès du ciel* » (cf. *RV.* I, 71, 2). L'expression *vidathâ kavînâm* revient d'ailleurs à *vidhantaḥ kavayaḥ*, « les sages, les prêtres qui célèbrent le sacrifice »; pour eux, le but de la marche d'Agni est le ciel, où il doit porter leurs offrandes.

[3]

*Mayo dadhe medhiraḥ pûtadak*so
divaḥ subandhur janusâ pṛthivyâḥ. |
avindann u darçatam apsv antar
devâso agnim apasi svasṛṇâm.

« Le sage à l'intelligence claire, qui est naturellement l'ami du ciel et de la terre, éprouve de l'agrément. Les dieux ont trouvé Agni brillant au milieu des eaux, dans l'œuvre des sœurs. »

M. *G.* a raison de voir dans *daksa* un synonyme de *kratu.* De part et d'autre le sens primitif est « activité », d'où « habileté physique et morale, capacité ». Agni est brillant : donc il a la capacité ou l'intelligence lucide, et ayant l'intelligence lucide, il est sage.

En revanche, je cesse d'être d'accord avec M. *G.* pour tout ce qui suit. Il entend le troisième pada *divaḥ subandhur*, etc., dans ce sens qu'Agni, par sa naissance, est l'enfant chéri du ciel et de la terre. *Bandhu* ne signifie pas « fils, enfant », mais « allié, attaché, ami ». Agni est l'ami, le bienvenu, du ciel et de la terre qui l'accueillent favorablement, celle-ci en lui servant de point d'appui, celui-là en lui ouvrant ses vastes espaces (cf. vers 11 et 14). Quant au plaisir qu'il éprouve, il est dû sans doute aux libations dont il est gratifié. Il est vrai que M. *G.* traduit autrement que moi l'expression *mayo dadhe* qui signifierait d'après lui « il fait plaisir (aux dieux) », sans doute en leur portant l'offrande. Cette interprétation est possible ; mais elle est moins conforme que la mienne au sens habituel de *dadhe* et convient moins bien, ce me semble, au contexte.

Au second hémistiche, la particule *u* indiquerait, selon M. *G.*, qu'il va être question de deux Agnis. Le premier pada de cet hémistiche s'appliquerait à celui qui prend naissance au ciel et le second au fils de la terre. Il m'est impossible d'admettre qu'une distinction aussi capitale, puisque l'hymme entier, à ce que croit M. *G.*, y fait allusion, soit introduite d'une manière aussi énigmatique, ou tout au moins aussi peu expresse. Du reste, les rishis avaient-ils l'idée bien nette d'un double Agni? J'en doute d'autant plus que j'interprète tout autrement que M. *G.* les passages où il croit en voir la preuve.

Les eaux, dont il est question au troisième pada, au sein desquelles les dieux viennent trouver Agni (car s'il doit aller vers eux, eux aussi viennent vers lui, comme l'attestent cent passages du *RV.*), sont les libations du sacrifice, et c'est encore de ces eaux qu'il s'agit au pada suivant. C'est le fait de s'épancher sur le feu du sacrifice qui constitue le travail des sœurs, c'est-à-dire des oblations réitérées qui sont appelées *yahvīḥ* au vers 4. Remarquer

la tendance habituelle aux poètes védiques de présenter les choses les plus simples sous la forme d'énigme : quoiqu'au sein des eaux, Agni est visible. Remarquer également le jeu de mots qui consiste dans le rapprochement de *apsu* et de *apasi* : les *eaux* (des oblations) sont (en tant qu'épanchées sur l'autel) l'*œuvre* des sœurs (nouvelle énigme), c'est-à-dire des oblations elles-mêmes.

[4]

Avardhayant subhagam sapta yahvîḥ
çvetam jajnânam arusam mahitvâ |
çiçum na jâtam abhy ârur açvâ
devâso agnim janiman vapusyan.

« Les sept coulantes (les oblations) ont fait croître l'heureux Agni, blanc à sa naissance, rouge après avoir grandi. De même que les cavales s'empressent autour du poulain qui vient de naître, les dieux sont accourus auprès d'Agni ; ils ont considéré sa naissance comme une merveille. »

M. *G.* traduit *yahvîḥ*, sans que je voie bien pourquoi, par « les filles », et ces filles seraient aussi bien les eaux du nuage que les doigts qui frottent les araṇis pour allumer le feu du sacrifice. Or ce mot est proprement le féminin de l'adjectif *yahu* ou *yahva* « rapide, courant, coulant », employé substantivement pour désigner les oblations qui nourrissent, développent le feu du sacrifice. Elles sont au nombre de sept par allusion aux sept rivières du ciel (*sindhu*) ; ce sont les sœurs (c'est-à-dire les pareilles) dont il est question au vers précédent.

M. *G.* construit *mahitvâ* auquel il donne le sens de *nach Kraftes* avec *avardhayant* ; il me semble plus naturel de faire dépendre ce mot de *arusam* avec le sens de « par l'effet de la grandeur », c'est-à-dire « après avoir grandi ». Il est possible que l'opposition entre *çveta* « blanc » et *arusa* « rouge » implique une allusion à la comparaison exprimée dans le pada suivant : les jeunes animaux ont parfois une couleur plus claire à leur naissance que quand ils deviennent adultes ; à mesure qu'ils grandissent, la teinte de

leur poil se fonce ou s'accentue, comme celle du feu en pleine vigueur.

Au pada 4, M. *G.* rend *vapusyan* par *betrachteten*; le sens du verbe sanscrit est plus marqué. Les dieux sont émerveillés (cf. le sens de *vapus*) de voir qu'Agni a grandi si vite.

[5]

Çukrebhir angai raja âtantanvân
kratum punânaḥ kavibhiḥ pavitraiḥ |
çocir vasânaḥ pary âyur apâm
çriyo mimîte bṛhatîr anûnâḥ

« S'efforçant d'atteindre le ciel avec ses membres brillants, éclairant son intelligence au moyen des clartés qui lui viennent des sages, revêtant de flammes le ruisseau des eaux (des libations), il produit de grandes lueurs auxquelles rien ne fait défaut. »

Ce vers, d'après M. *G.*, s'appliquerait à l'Agni céleste, ou à l'éclair, dont le vif éclat s'allume au sein des nuages. Rien dans le texte, à ce que je crois, n'autorise une semblable explication. Il s'agit au contraire exclusivement du feu du sacrifice et, en se plaçant à ce point de vue, tout est d'une clarté parfaite.

Au premier pada, M. *G.* traduit *rajas* par *Dunstkreis* « l'enveloppe obscure (de l'atmosphère) » dans laquelle l'éclair étend ses membres brillants. Le *rajas* est l'espace céleste considéré surtout comme brillant (rac. *râj-raj*); il n'y a aucune raison pour voir ici la désignation de l'obscurité de la nuit ou du nuage.

L'explication de l'expression *kratum punânaḥ* fournie par M. *G.* est excellente. C'est l'éclat même d'Agni qui éclaire ses facultés ou son intelligence; c'est pour cela qu'il est *pûtadakṣa* et *medhira* (v. 3). Mais ce qui le rend tel, ce qui l'éclaire ou l'allume, — et ici je cesse d'être d'accord avec M. *G.*, qui rend les mots *kavibhiḥ pavitraiḥ* par « de sages moyens de clarification(?) », — ce sont les sages, c'est-à-dire les sacrificateurs qui l'allument et qui sont

comparés à ce titre à des clarificateurs ou à des *éclaireurs* au sens étymologique du mot.

Aux padas 3 et 4, l'interprétation de M. *G.* est tout à fait à côté du sens. Il traduit, en sous-entendant *asti* avec *pari* : « Se revêtant de lumière, il dépasse la force vitale (?) des eaux; il fait l'épreuve de sa grandeur dont la puissance est entière. »

Toutes ces abstractions, d'une couleur si vague, correspondent à un texte dont le sens est très concret et très précis : le poète dépeint le phénomène de l'embrasement des oblations liquides qu'Agni enveloppe de flammes. L'expression *âyur apâm* « l'activité des eaux », qui sert de complément à *pari* équivaut à *âyava âpaḥ* « les eaux rapides (qui coulent) ». Cf. *âyavaḥ somâsaḥ*, *R V.*, IX, 23, 4; IX, 107, 14, et *âyavaḥ... induvaḥ*, IX, 64, 17.

Le quatrième pada est si clair qu'il ne nécessite aucune explication.

[6]

Vavrâjâ sîm anadatîr adabdhâ
divo yahvîr avasànà anagnâḥ |
sanâ atra yuvatayaḥ sayonîr
ekam garbham dadhire sapta vâṇîḥ.

« Il (Agni) s'est approché des coulantes destinées au ciel qui, sans manger, ne sont pas maigres et, sans vêtements, ne sont pas nues. Les sept bruyantes, qui sont jeunes tout en étant vieilles et qui n'ont qu'une matrice, elles toutes, ont conçu un unique enfant. »

Pour M. *G.*, il s'agit dans cette strophe de la prise de possession d'Agni (céleste) par les nuages. C'est une hypothèse que rien, ce me semble, ne justifie. Comme plus haut (v. 4), les *yahvîḥ* dont il est question ici sont les coulantes ou les libations dont le pada 3 fait des jeunes (filles)[1]. Comme telles, c'est-à-dire à titre de libations-jeunes filles, elles reçoivent, selon le goût des poètes

1) Cf. *RV.*, II, 35, 4, où les oblations sont aussi appelées *yuvatayaḥ* « jeunes filles ».

védiques, une série d'épithètes à la fois paradoxales et antithétiques. Elles ne mangent pas : paradoxe eu égard aux jeunes filles; et pourtant elles ne sont pas maigres (littéralement, entamées, altérées). Ici l'épithète vise, abstraction faite de l'antithèse, les libations de soma qui sont souvent appelées les non-altérées, les limpides, les pures (voir surtout *RV.*, IX, 85, 3; 97, 19; 107, 2).

Elles n'ont pas de vêtements, en tant que libations et au sens propre, et pourtant elles ne sont pas nues, puisque, comme nous l'avons vu au vers précédent, Agni les enveloppe de flammes. Enfin, elles sont vieilles, parce que, de tout temps, on les a offertes en sacrifice, et elles sont jeunes eu égard au sacrifice actuel (cf. II, 35, 4, etc.). Elles sont appelées les libations du ciel, non parce qu'elles en descendent, mais parce qu'elles doivent y aller et qu'elles sont destinées aux devas.

Agni les approche (sous-entendu, comme un jeune époux) et « les sept bruyantes », qui n'ont qu'une matrice commune, conçoivent, à la suite de cette union, un fœtus unique qui n'est autre qu'Agni lui-même, considéré d'abord comme un amant qui s'unit aux libations par ses flammes, puis comme l'enfant, — le fruit, — de ces mêmes libations auxquelles il doit la vie ou l'éclat. C'est ainsi qu'il est père et fils, comme Bergaigne l'a constaté si souvent; mais sans raisons mystiques et par pur jeu de mots et d'esprit, et amour du paradoxe.

Les sept vâ*n*is, « les sept bruyantes » ou « les sept priantes », sont évidemment les sept *yahvîḥ* du vers 4. Rien de plus fréquent que l'application au soma d'épithètes de ce genre, et l'on sait l'étroitesse des rapports qui se sont établis entre les libations et les prières personnifiées par les déesses I*l*â, Bharatî, Sarasvatî, Hotrî, etc. M. *G.* voit dans le mot *vâṇi* la désignation du tonnerre, c'est-à-dire des nuages qui le produisent, et il s'appuie à cet effet sur le vers 3 du onzième hymne du *Vâlakhilya*. Il lui eût été difficile de choisir un passage plus propre à infirmer son interprétation : les mots *madhva ûrmi*m *duhate sapta vâṇîḥ* y signifiant évidemment, et comme tout le contexte le preuve : « Les sept libations traient (c'est-à-dire, font sortir, font couler) le flot (ou le ruisseau) de madhu (c'est-à-dire de soma). »

[7]

Stîrṇâ asya saṃhato viçvarûpâ
ghṛtasya yonau sravathe madhûnâm |
asthur atra dhenavaḥ pinvamânâ
mahî dasmasya mâtarâ samîcî.

« Ses enlacements, qui affectent toutes les formes, s'étendent à la matrice de la libation, au ruisseau du soma. Là, sont des vaches aux (mamelles) pleines; (là sont) les deux parents, robustes et qui vont de concert, du merveilleux (Agni). »

Il s'agirait ici, d'après M. *G.*, de montrer que les nuages qui portent l'éclair dans leur sein ne sont que les nourriciers de l'Agni céleste; ses vrais parents sont le ciel et la terre; le tout avec allusion à l'Agni d'ici-bas. Je pense, au contraire, que dans ce vers, — comme dans les précédents, — il n'est question que de ce dernier.

Saṃhataḥ, que M. *G.* rend par « les masses nuageuses »[1], signifie en réalité « les embrassements, les enlacements »; toutes les nuances significatives du verbe *saṃ-han* se ramènent à l'idée de « serrer, presser, réunir. » Les deux premiers padas de notre vers font allusion au rôle d'Agni comme époux des libations qu'il embrâse et embrasse. L'expression *ghṛtasya yonau* revient à *ghṛte yonau :* Agni enlace l'oblation liquide qui, nous l'avons vu, est considérée comme la matrice dont il naît.

Les mots *sravathe madhûnâm*, qui forment apposition à *ghṛtasya yonau*, signifieraient, selon M. *G.*, « dans la source des eaux »; c'est faire une douce violence au sens véritable qui est « dans le courant des (liqueurs) douces ». D'ailleurs, que serait cette source des eaux où reposent les masses nuageuses? Est-il vraisemblable que les poètes védiques aient distingué les nuages des eaux qu'ils contiennent, etc., etc.?

Les vaches, dont parle le troisième pada, sont toujours les libations ou les vases qui les contiennent; la comparaison est d'au-

1) Bergaigne (*Rel. véd.*, I, 19) proposait de traduire *saṃhataḥ* par « bûcher ».

tant plus naturelle qu'il vient d'en être question sous le nom de *ghṛta* (lait ou beurre).

Au quatrième pada, l'idée d'Agni, fils des libations, reprend le dessus. Cette idée entraîne celle d'un couple de parents, mais formé de deux mères (*mâtarâ*), soit à cause des féminins *yahvîḥ*, *yuvatayaḥ* qui ont servi précédemment à désigner les libations, soit, et plutôt encore, parce qu'elles ont été apppelées des vaches au pada précédent. Ces deux mères sont grandes, fortes, robustes (*mahî*), probablement parce que les libations-vaches ont été qualifiées de grasses ou de fécondes, et le poète ajoute qu'elles marchent de concert par la même raison qu'il les a appelées sœurs au vers 3 : les libations se ressemblent et se suivent. Aucun motif d'ailleurs pour voir avec M. *G.* les deux mondes dans ces deux mères, d'autant plus qu'il a été dit expressément au vers précédent qu'Agni a pris naissance dans le sein des jeunes filles, qui sont les nuages, selon M. *G.*, et les libations, selon moi.

[8]

Babhrâṇaḥ sûno sahaso vy adyaud
dadhânaḥ çukrâ rabhasâ vapûṅsi |
çcotanti dhârâ madhuno ghṛtasya
vṛsâ yatra vâvṛdhe kâvyena.

« T'emportant, o fils robuste, tu as développé tes flammes en prenant des aspects brillants et ardents. Les ruisseaux des libations de soma liquide (ou de soma et de beurre clarifié) coulent là où le taureau s'accroît en sagesse. »

M. *G.* : « Il sort des nuages sous la forme de l'éclair et la pluie tombe aussitôt après... Toute la strophe vise aussi l'Agni terrestre dont le frottement des araṇis fait jaillir les flammes, et qui est arrosé du ghṛta. »

De mon côté, je continue à ne voir que ce dernier.

Babhrâṇaḥ, d'après M. *G.*, qui traduit ce mot par « déposé » (c'est-à-dire enfanté, *ausgetragen*), aurait un sens passif dont je ne vois ni la possibilité grammaticale ni la nécessité logique,

d'autant plus que, dans toute la strophe, il n'est plus question de l'enfantement d'Agni, mais de sa manifestation. L'expression « t'emportant » me paraît bien rendre la valeur du moyen et correspondre à l'idée que font attendre les mots qui suivent.

Sûno sahasaḥ, mot à mot : « o fils de la force », revient à dire, o fils fort ou robuste, comme j'ai traduit.

Rabhasâ ne saurait signifier « éblouissant », comme le veut M. *G.*, mais plutôt, « agité, excité, ardent » ; c'est un dérivé de *rabhas* (cf. lat. *robur*) qui signifie « ardeur, impétuosité, vigueur ».

Au quatrième pada, Agni est appelé *vṛsâ* « taureau », parce qu'il est le fils des libations-vaches qui maintenant l'allaitent et le font croître, etc.

M. *G.* rend la formule *vâvṛdhe kâvyena* par les mots « il a grandi au moyen de la puissance des sages » ; j'entendrais plutôt, en donnant la même valeur à l'instrumental : « il a grandi par ce qui vient des prêtres (*kavi*) », c'est-à-dire par la libation. Mais il me semble plus probable encore qu'il faut entendre : « il a grandi avec la sagesse, en acquérant de la sagesse », — la sagesse d'Agni résultant, comme nous l'avons vu, de sa clarté : plus il a de force, plus il brille, plus il est sage. Cf. pour un emploi analogue de l'instrumental, VIII, 68, 1 : — *ṛsir* (*somaḥ*) *vipraḥ kâvyena*.

[9]

Pituç cid ûdhar janusâ viveda
vy asya dhârâ asṛjad vi dhenâḥ |
guhâ carantam sakhibhiḥ çivebhir
divo yahvîbhir na guhâ babhûva.

« Il a su trouver en naissant la mamelle de son père ; il en a fait couler les ruisseaux, il en a fait couler les vaches. Il a fait apparaître celui qui accompagnait en secret ses amis bienveillants, (à savoir) les coulantes (les libations) destinées au ciel ; il n'a plus été caché. ».

Le premier pada, — « il a trouvé en naissant la mamelle de son

père » — s'appliquerait, d'après M. *G.*, au feu de l'éclair qui paraît s'éteindre dans le sein de son père (le ciel, dont la mamelle est le nuage) aussitôt après avoir brillé. — Le *Rig-Véda* est, à la vérité, rempli d'énigmes, mais dont le mot est donné par les circonstances. Ici, rien ne serait de nature à le fournir avec quelque sûreté; l'imagination de l'interprète est seule garante de l'exactitude de sa traduction.

Pour découvrir le vrai sens, il faut d'abord se représenter qu'il s'agit avant tout d'Agni ou du feu du sacrifice. Or Agni a ses parents (v. 7) ; il est appelé fils au vers précédent (8) ; donc il a un père qui est certainement de la nature des parents désignés au vers 7, c'est-à-dire qui représente les libations-vaches. Ceci, joint à la manie du paradoxe, fait que le père d'Agni a une mamelle, — instrument de la libation, — qu'Agni trouve en venant au monde, c'est-à-dire dont il enflamme le contenu aussitôt qu'elle est mise en contact avec lui.

Deuxième pada. — Agni, fils des libations-vaches, est un veau; du reste il a trouvé une mamelle et il est naturel qu'il la tette. En la tétant, il a mis en mouvement, il a fait couler, les ruisseaux (de lait) que contient cette mamelle ; c'est-à-dire qu'Agni est représenté pour un instant, et par l'effet d'une sorte d'attraction d'idées résultant des métaphores dont le poète s'est servi, comme versant lui-même les libations qui lui sont destinées. De plus, ces libations, qui sont ici les ruisseaux de lait qu'il fait sortir de la mamelle de son père en la tétant, sont aussi des vaches (effet identifié à la cause); c'est pour cela que le poète ajoute — « il a fait couler (traduction d'après le sens métaphorique), ou il a lâché (d'après le sens littéral) — les vaches ».

M. *G.* entend que c'est le père, — c'est-à-dire le ciel, — qui répand les eaux de sa mamelle, — c'est-à-dire du nuage. C'est admettre une construction tout à fait incohérente, puisque les deux verbes du premier hémistiche auraient chacun un sujet différent sans que rien ne l'indique. Non moins incohérente serait l'idée en vertu de laquelle le père trairait ainsi sa propre mamelle.

Au pada 3, il est évident, comme l'a bien vu M. *G.*, qu'il faut sous-entendre *asṛjat*, mais avec le même sujet qu'à l'hémistiche

précédent. Le poète qui son idée : Agni fait sortir, fait apparaître, celui qui accompagne sans qu'on le voie ses bienveillants amis, c'est-à-dire Agni lui-même qui est latent au sein des libations. Au pada 4, ces libations sont appelées comme plus haut (v. 6), celles qui coulent pour le ciel ; et le poète ajoute tout naturellement qu'(alors) il (Agni) n'est plus caché.

Yahvîbhiḥ est en apposition à *sakhibhiḥ çivebhiḥ*, comme plus bas (v. 19), *sakhyebhiḥ çivebhiḥ* est apposé à *mahîbhir ûtibhiḥ*. Les libations sont, on le comprend, les amis bienveillants du feu du sacrifice.

M. *G.* traduit : « (le père = le ciel) l'a fait sortir (Agni-éclair), lui qui s'était caché devant ses chers amis (les dieux qui le cherchaient); (mais) il n'était pas caché pour les filles du ciel (les nuages) ». Sans parler des autres objections que cette interprétation suggère, il en est une capitale et qui consiste dans le sens tout à fait extraordinaire que *M. G.* donne aux instrumentaux *sakhibhiḥ*, etc. Il s'appuie, à la vérité, sur deux autres passages du *RV.*, où un instrumental construit à la suite de *guhâ* aurait la même valeur qu'ici ; mais ces passages ont été mal compris. En particulier, X, 22, 1 : — *ṛsînâm vâ yaḥ ksaye guhâ vâ carkṛse girâ* signifie : « Lequel des rishis est à la maison ou se cache avec sa voix (avec son hymne) », et non pas « devant l'hymne (pendant qu'on le chante) ».

[10]

Pituç ca garbham janituç ca babhre
pûrvîr eko adhayat pîpyânâḥ |
vṛsṇe sapatnî çucaye sabandhû
ubhe asmai manusye ni pâhi.

« Il entretient l'enfant de son père, de celui qui l'a engendré; à lui seul il tette plusieurs (vaches) aux mamelles pleines. Aie l'œil sur les deux sœurs humaines qui sont ses épouses rivales dans l'intérêt du taureau brillant (ou blanc). »

Le premier hémistiche, surtout au pada 1, est une sorte de variante de l'hémistiche correspondant du vers qui précède.

Pour la formule fréquente (cf. *RV.*, I, 164, 33, etc.,) *pituç ca.. janituḥ*, cf. l'expression latine correspondante *pater genitorque*.

En général *garbha* se dit du fœtus ou de l'enfant considéré dans ses rapports physiologiques avec la mère, plutôt qu'avec le père. On a ici *pituç ca garbham* pour la même raison qu'on a au vers précédent *pituç cid ùdhar*.

L'enfant qu'Agni entretient au moyen des libations n'est autre que lui-même, comme on le voit par le pada 2.

M. *G.* traduit avec une hardiesse que je ne saurais approuver : « Elle (c'est-à-dire le ciel considéré comme la mère d'Agni-éclair) a porté l'enfant du père. »

Au deuxième pada, les vaches qu'Agni tette sont les libations qui sont nombreuses ou qui se réitèrent fréquemment. M. *G.* entend que ces vaches sont encore le ciel considéré comme père et mère d'Agni. D'ailleurs, comme plus haut, il ne voit pas de difficulté à donner des sujets différents, quoiqu'il n'y en ait qu'un seul d'exprimé, aux deux verbes de l'hémistiche.

Padas 3 et 4. — Agni est considéré comme un veau mâle ou un taureau ; les libations qui sont sœurs (cf. v. 3) et qui sont nombreuses, semblables et successives, ce qui est exprimé ici par l'emploi du duel, sont données de nouveau comme les épouses d'Agni (cf. v. 6) puisqu'elles s'unissent à lui ; de plus, elles proviennent des hommes, elles sont humaines, d'où l'occasion d'une antithèse ou d'un paradoxe que le poète n'a pas laissée échapper : le taureau Agni a des femmes pour épouses (cf. le mythe de Jupiter et d'Io). Tout l'hémistiche est sous forme d'avertissement au prêtre d'avoir à veiller sur les libations destinées au dieu.

Nécessairement, M. *G.* entend tout autre chose. Pour lui, le poète a voulu dire qu'Agni est le mâle (*vṛsan*) du ciel et de la terre tout ensemble ; que l'un et l'autre sont ses concubines. Quant à *ni pâhi*, qu'il traduit par « cache (un secret) », il y voit une invitation (faite aux prêtres ou aux assistants, sans doute) de garder pour eux le fait qu'il y a une étroite analogie entre l'Agni de la

terre et celui du ciel. Le premier a aussi deux concubines qui viennent des hommes (les deux aranis).

Nous sommes, ce semble, en pleine fantaisie.

[11]

Urau mahân anibâdhe vavardhâpo
agnim yaçasaḥ sam hi pûrvîḥ |
ṛtasya yonâv açayad damûnâ
jâmînâm agnir apasi svasṛṇâm.

« Il s'est développé (il a grandi) dans l'espace que rien n'enserre; les libations limpides (ou favorables) ont fait toutes ensemble, elles qui sont nombreuses, grandir Agni. Agni repose en maître de maison au sein de la libation, au milieu de l'œuvre des sœurs. »

Cette strophe, d'après M. *G.*, est encore consacrée à l'Agni du ciel, en même temps qu'à celui de la terre; mais rien ne semble donner à cette hypothèse le moindre caractère de certitude.

Deuxième pada. — Je sous-entends avec M. *G.* le verbe *avardhayan* qu'implique, pour ainsi dire, *vavardha* au pada qui précède.

M. *G.* voit, dans la partie finale de ce pada, l'expression d'une sentence générale qu'il traduit par ces mots : « Car un homme célèbre a tout à foison ». Pour cela il attribue à *pûrvîḥ* le sens substantif de « grande quantité, abondance », au lieu de lui donner, comme cela est si naturel, le même sens qu'au vers précédent. Il invoque, il est vrai, l'autorité de plusieurs passages du *RV.* où il croit retrouver l'acception qu'il adopte; mais, dans tous ces passages, *pûrvîḥ* désigne, comme ici, les libations.

Ainsi : X, 46, 10 : — *pra devayan yaçasaḥ sam hi pûrvîḥ*, « (Agni) offrant aux dieux les (libations) limpides, successives et nombreuses. »

IV, 17, 11 : — *saṃ indro gâ ajayat sam hiraṇyâ sam açviyâ maghavâ yo ha pûrvîḥ.* « Le généreux Indra, lui qui (après qu'il a) conquis les libations, a conquis les vaches, l'or, les chevaux. »

Cf. encore X, 123, 3 : — *samânam pûrvîr abhi vâvaçânâs tisthan vatsasya mâtaraḥ sanîlâḥ.* « Nombreuses et dirigeant leurs mugissements vers le veau (Agni) qui leur est commun, ses mères qui n'ont qu'une même étable (c'est-à-dire les libations) sont là. »

Au pada 3, M. *G.* rend l'expression *ṛtasya yonau* par les mots : « im Schoss des Weltlaufs » « dans le sein de la marche (régulière) de l'univers », et il cite Bergaigne (*Rel. véd.*, III, 230) à l'appui de cette explication. A ce qui me semble, M. *G.* et Bergaigne sont disposés à donner un sens beaucoup trop profond et mystique au mot *ṛta* qui désigne simplement ici, comme souvent, le soma ou la libation. En allant chercher bien loin ce qui est tout près, on s'expose à des interprétations aussi obscures et, en réalité, aussi peu exactes que celle donnée par Bergaigne (III, 231) du passage du *RV.*, V, 1, 7 : *â yas tatâna rodasî ṛtena,* « (Agni) s'est étendu sur les deux mondes selon le *ṛta* »; mais dont le vrai sens est évidemment et simplement : « Lui (Agni) qui s'étend dans l'atmosphère par le moyen de la libation » (cf. le passage de notre hymne (v. 5) *raja âtatanvân* ; *rodasî*, équivalant à *rajasî*, qui lui-même équivaut à *rajas*).

Au quatrième pada, l'œuvre des sœurs (cf. ci-dessus v. 3), c'est-à-dire l'apparition et l'effet des libations, fait antithèse avec le repos d'Agni. *Ses* sœurs travaillent, — car l'emploi des deux synonymes *jâmînâm* et *svasṛṇâm* a probablement pour but d'indiquer que les libations sont, non seulement sœurs entre elles, mais en même temps les sœurs d'Agni, — tandis qu'il préside en chef de maison à ce qui se fait autour de lui.

[12]

Akro na babhriḥ samithe mahînâm
didṛkseyaḥ sûnave bhâṛjîkaḥ |
ud usriyâ janitâ yo jajâna
apâm garbho nṛtamo yahvo agniḥ.

« Il est comme un cheval rouge dans un lieu où les grandes (eaux) se réunissent (dans un lac ou un fleuve), visible pour le poulain qui ne veut pas le perdre de vue. L'ardent Agni, le père qui

a engendré les produits de la vache (les libations-veaux) est le fils humain des eaux (des libations). »

Pada 1. — M. *G.* a raison de voir dans le mot *akra* un des noms du cheval. C'est le sens, et le seul, qui convienne dans tous les passages du *RV.* où ce mot est employé.

Ainsi, I, 143, 7 : — *indhâno akro vidathesu dîdyac chukravarnâm ud u no yansate dhiyam.* « Le cheval ardent, Agni, a brillé dans nos sacrifices ; il conduit notre prière aux teintes brillantes.

IV, 6, 3 : — *ud u svarur navajâ nâkrah paçvo anakti.* « Le poteau (du sacrifice) embellit (est un ornement pour) le bétail (la victime), comme un cheval nouveau-né embellit le bétail (c'est-à-dire le troupeau auquel il s'ajoute). »

Du reste, *akra* (comme *açva*, à l'origine) est proprement un adjectif signifiant « le rapide » et auquel correspond, pour la forme et le sens, le latin *acer.*

Malheureusement, presque partout ailleurs, M. *G.* est à côté du vrai sens.

Babhri qu'il traduit par « victorieux » est en réalité un doublet de *babhru*, — l'un et l'autre pour **babhruis*, cf. *ghrsus-ghrsvis*, — et signifie « rouge », sens qui d'ailleurs convient parfaitement au contexte, alors que « victorieux » est vague et sans application actuelle.

Mahînâm, « les grandes eaux », sont celles des libations, comme l'a vu justement M. *G.*, mais sans allusion aux batailles, ainsi qu'il le croit.

Au deuxième pada, la comparaison entre Agni baigné par les libations et le cheval qui se baigne dans un fleuve continue, seulement le détail relatif au poulain qui ne veut pas perdre de vue son père (ou plutôt sa mère) dont la couleur rouge est voyante et l'empêche d'échapper aux regards de celui-ci, est un développement qui concerne plus particulièrement le cheval. M. *G.* entend qu'un cheval victorieux en train de se baigner est un spectacle qui excite le désir de son fils, ce qui ne saurait guère se dire des animaux, surtout en tenant compte du fait que les jeunes poulains suivent très bien leur mère dans l'eau.

Bhârjika est synonyme de *âvirṛjîka* et signifie « apparent, visible ». M. *G.* le rattache à tort pour le sens à l'hémistiche qui suit.

Padas 3 et 4. — Agni, qui est le fils des libations et un fils-homme (*nṛtama*) puisque les libations viennent des hommes (cf. v. 10), est le père (antithèse) de ces mêmes libations considérées comme le produit des vaches (*usriyâ*), en ce sens qu'il a été comparé plus haut (v. 9 et 10) à un veau qui les fait sortir (qui leur donne le jour), en tetant, du pis qui l'allaite. Mais *usriyâ* peut s'entendre des veaux qui proviennent des vaches et Agni-homme est ainsi le père de veaux, paradoxe qui correspond inversement à celui du vers 10, où il est considéré comme un taureau qui a des femmes pour épouses.

M. *G.* a vu là des choses bien différentes et tout aussi extraordinaires, mais sans explications convaincantes. Il traduit : « Le père qui fait jaillir la lumière, fait sortir les vaches lui qui s'est engendré. Le fils des eaux, Agni, est son fils très mâle. » — Et cela veut dire qu'Agni céleste est à la fois père et fils eu égard aux dieux, aux prêtres et à son *alter ego* terrestre ! Il est vrai que M. *G.* nous laisse le soin de voir comment pareil sens peut se trouver impliqué dans le texte. Je n'insisterai pas du reste sur l'erreur de syntaxe qu'il y a, à mon avis, à rendre *usriyâ janitâ yo jajâna*, etc., par « Vater treibt die Kühe aus, der (ihn) gezeugt hat », ni sur l'hypothèse étrange qui consiste à donner à *yahva* le sens de fils.

[13]

Apâm garbham darçatam osadhînâm
vanâ jajâna subhagâ virûpam |
devâsaç cin manasâ sam hi jagmuḥ
paniṣṭham jâtam tavasam duvasyan.

« Le beau bois (des bùches du sacrifice) a engendré le fils brillant des eaux et des plantes, celui qui a différentes formes (ou qui est laid). Les dieux sont venus ensemble par l'effet de leur désir ; ils ont apporté leurs dons au nouveau-né merveilleux et vigoureux. »

Le poète cherche aux deux premiers padas, un nouveau sujet de paradoxe et d'antithèse dans le fait que le bois, aussi bien que les libations, allume et entretient la flamme d'Agni. Le mot *vanâ* qui paraît être au féminin singulier, est toujours au neutre partout ailleurs; peut-être désigne-t-il ici un vase de bois contenant la liqueur destinée aux libations. Dans tous les cas l'idée fondamentale ne peut être que celle de bois.

En tant que fils des eaux, Agni est *darçata*, « brillant, beau »; comme fils des bûches il est *virûpa*, c'est à dire, avec un double sens, sans doute dont l'un fait antithèse, « de différentes formes » ou « de différentes couleurs » et « laid » (acception qui a prévalu dans la langue classique). De plus l'épithète *subhagâ* « beau (bien taillé?) » appliqué à la bûche (où à l'écuelle?) fait également antithèse avec *virûpa*.

D'après M. *G.*, *vanâ* désigne par métaphore, indépendamment des bûches du sacrifice, les nuages, parce que, dit-il, il s'agit du fils des eaux; mais, comme ces eaux sont celles des libations, l'hypothèse est au moins inutile.

Il considère le pada 3 comme formant parenthèse, et il traduit à la suite de M. Roth : « et les dieux mêmes, — ils étaient d'accord à cet égard, — ont honoré, etc. ». Non seulement, c'est ne laisser au verbe *jagmuḥ* que la valeur d'un auxiliaire, ce qui est peu conforme à son emploi habituel; mais c'est séparer, et je ne crois pas qu'on soit autorisé à le faire, l'explication de ce pada de celle du vers I, 164, 8 : *mâtâ pitaram ṛta â babhâja dhîty agre manasâ sam hi jagme*, qui signifie évidemment : « La mère a fait participer le père à l'oblation; il y est venu d'abord par la pensée et en esprit ».

Pour moi, le pada en question comporte deux explications parallèles correspondant à deux idées qui étaient plus ou moins présentes en même temps à l'esprit du poète :

1° On ne voit pas arriver les dieux au sacrifice; ils y viennent pourtant, mais par le désir ou la pensée;

2° Le désir, la prière, la pensée — ce qui est tout un — est l'instrument mystique par excellence. C'est par lui que le sacrifice est efficace et, en somme, que tout est possible; de là, les chevaux

qui s'attellent par le désir (*manoyuj*) ou dont la vitesse est conforme au désir (*manoju*), etc. C'est aussi le moyen dont se servent les dieux pour se rendre au sacrifice : il y viennent parce qu'ils le veulent et que leur volonté est toute-puissante.

Au pada 4, *panisṭha*, que M. *G.* traduit par « cher », correspond, à mon avis, à l'idée contenue dans *vapusyan* et *vapûnsi* (v. 4 et 8) et signifie quelque chose comme « admirable ». De plus, si *duvaḥ* veut dire « don », *duvasyan* est proprement « offrir un don », et je ne crois pas qu'il y ait lieu de substituer à ce sens celui beaucoup plus vague d'« honorer », malgré que l'objet donné ne soit pas exprimé, du moins dans cette strophe.

[14]

Bṛhanta id bhânavo bhâṛjîkam
agnim sacanta vidyuto na çukrâḥ |
guheva vṛddham sadasi sve antar
apàra ûrve amṛtam duhânâḥ

« De grandes flammes suivent Agni, que son éclat rend apparent, comme de brillants éclairs ; (elles viennent le trouver) comme quelqu'un qui a grandi en cachette au fond de sa demeure (l'autel) en trayant l'ambroisie dans une enceinte qui n'a pas de limites.

Premier et deuxième padas. — Agni est distingué de ses flammes (qui lui ont peut-être été apportées par les dieux). Il n'en est pas moins lumineux par lui-même, et c'est pour cela qu'elles le voient et le suivent, s'attachent à lui. Remarquer l'emploi de *bhâṛjîka* dans un sens absolument identique à celui du vers 12 : Agni est *visible* aux flammes qui le suivent, comme le cheval l'est au poulain qui cherche à ne pas le perdre de vue.

M. *G.* voit comme toujours dans l'ensemble de la strophe une comparaison entre les deux Agnis, mais sans donner d'explication en ce qui concerne le premier hémistiche.

Il ne signale pas non plus l'intention du poète dans l'emploi de *bhâṛjîka*.

Aux padas 3 et 4, il donne au mot *duhânâḥ* le sens d'un substantif sujet de la phrase, quoiqu'il sous-entende avec lui le verbe de la phrase précédente ; il traduit le mot par « vaches à lait », et ces vaches seraient les libations, ou, au figuré, les eaux célestes.

Pour moi, *duhânâḥ* garde sa fonction de participe en accord avec *bhânavaḥ* et signifie non pas « celles qui donnent le lait », mais « celles qui le trayent ». Les flammes d'Agni qui sont venues le trouver au fond de la retraite où il a grandi, s'en échappent pour teter l'ambroisie, soit celle des libations que reçoit Agni lui-même, soit peut-être celle que leur apportent les dieux dans l'enceinte sans limite de l'atmosphère, en plein air. Cette *enceinte* qui n'a point de bords ou de *ceinture* (paradoxe) fait antithèse avec la demeure (étroite) où se cache Agni. L'*ûrva apâra* où se déploient les flammes d'Agni n'est pas autre chose que le *rajas* où il étend ses membres au vers 5, et le *urv anibâdha* au milieu duquel il grandit au vers 11.

Paul Regnaud.

L'UTAH

UN ESSAI DE THÉOCRATIE AU XIXe SIÈCLE

Toutes les sociétés humaines, autant du moins que nous pouvons nous rendre compte de leurs origines, ont commencé par la théocratie, et ce système social, où la loi religieuse, la loi morale et la loi civile se confondent, où le prêtre est roi et le roi prêtre, a laissé des traces si profondes qu'on les démêle encore aisément dans nos organisations modernes et que la séparation du spirituel et du temporel est loin d'être partout, et pour toujours, accomplie. Mais, ce qu'on n'avait pas vu depuis longtemps, et ce que l'Amérique, en ces dernières années, nous a montré, c'est un état purement théocratique, se constituant de toutes pièces, en pleine civilisation, et tenant tête, durant près d'un demi-siècle, à toutes les forces d'une puissante nation. Telle a été pourtant la destinée de ce Mormonisme qui vient, paraît-il, de se soumettre enfin aux lois des États-Unis et dont, par suite, on annonce, peut-être à tort, la prochaine disparition.

L'origine de ce peuple étrange, de cette secte bizarre est curieuse à force d'être absurde. Il y a en Angleterre, en Amérique, un certain nombre de personnes qui passent leur vie à chercher ce qu'ont pu devenir les « Tribus perdues de la maison d'Israël ». Si elles voulaient bien lire avec quelque attention l'écrit que les Bibles en usage chez les protestants appellent IIe livre des *Rois,* et que la Vulgate et les Bibles traduites de ce texte latin désignent comme IVe livre des *Rois,* elles y verraient que, après la destruction du royaume d'Israël par Salmanazar, et la prise de Samarie, la population, bien réduite, du royaume, fut déportée en Assyrie « sur les rives du Chabor et dans les villes « des Mèdes ». Plus tard, quelques-uns de ces émigrants par force revinrent en

Palestine, avec les hommes de Juda, profitant de l'édit de Cyrus ; le reste, sans doute la masse, se fondit dans la population ou se dispersa dans toute l'Asie, même en Europe, contribuant à former ces juiveries qu'au temps de l'ère chrétienne on rencontre dans presque toutes les villes importantes du monde gréco-romain. La destinée des dix tribus n'a donc rien de mystérieux, rien même de douteux. Mais certains rêveurs, amoureux du merveilleux, trouvent cet événement historique beaucoup trop simple ; il faut, pour contenter leur imagination, que les Israélites des dix tribus, se soient secrètement, mystérieusement transportés en masse en quelque coin perdu de ce monde, en quelque pays alors ignoré, où l'on peut, en cherchant bien, retrouver leurs descendants. Pour les uns, ce pays c'est la verte Erin, et les Irlandais sont des enfants de Jacob. Pour d'autres, c'est l'Amérique du Nord.

Partant de cette idée, à laquelle très probablement il ne croyait pas lui-même, un certain M. Spaulding, un pasteur auquel sa paroisse mécontente avait, dit-on, fait des loisirs, s'amusa à écrire une sorte de roman dans lequel il racontait l'histoire des dix tribus en Amérique et comment les Peaux-Rouges en seraient les descendants. Spaulding cherchait un éditeur, et mourut, en 1816, sans l'avoir trouvé. Il avait confié son manuscrit à un imprimeur de Pittsburg (Pensylvanie) qui n'en voulut rien faire. Après sa mort, un des compositeurs de l'imprimerie s'empara du manuscrit et le communiqua à un de ses amis, nommé Joseph (familièrement Joe) Smith. Entre les mains de cet homme, l'indigeste élucubration de Spaulding — probablement très peu ou point remaniée — devint un livre sacré, la Bible d'un peuple d'élus, le Livre de Mormon.

Qu'était-ce que Smith? Les uns le représentent comme un homme ignorant, paresseux, dévoré d'ambition et dépourvu de scrupules ; d'autres, comme un rêveur quelque peu illuminé, et dont, par conséquent, on pourrait admettre, jusqu'à un certain point, la sincérité. Peut-être était-il tout cela ensemble. Il est pourtant bien difficile de croire qu'il ait jamais ajouté foi à la fable grossière qu'il débitait. A l'entendre, une révélation divine lui aurait appris que les Peaux-Rouges d'Amérique étaient les

descendants des dix tribus d'Israël et que leurs annales étaient cachées, ensevelies dans la colline de Cumorah. Un ange l'aurait conduit en ce lieu et lui aurait remis le précieux livre, composé de plaques d'or couvertes de caractères mystérieux et inconnus ; il lui aurait en même temps remis l'instrument magique à l'aide duquel on pouvait lire ce livre : deux pierres merveilleuses, l'Urim et le Thumin (noms empruntés à l'Ancien Testament : *Exode*, XXVIII, 30 ; *Lévitique*, VIII, 8, etc.), réunies par un arc et formant ainsi une sorte de pince-nez.

Cette incroyable histoire trouva des crédules. Smith eut un secrétaire. Caché derrière un rideau, il lui dictait ce qu'il lisait sur les plaques d'or à l'aide de ses lunettes magiques,.. ou bien tout simplement le manuscrit de Spaulding. Le résultat de cette dictée fut le Livre de Mormon, ainsi nommé d'un prophète qui, avec son fils Moroni, joue un grand rôle dans l'histoire des Israélites — Américains — Peaux-Rouges, et qui est censé être l'auteur du livre. Bientôt imprimée (1830), cette Bible nouvelle trouva des lecteurs et des disciples, ce qui, certes, n'est pas à l'honneur de l'intelligence humaine. Comme histoire, le livre est aussi fantastique qu'indigeste ; comme dogme il est de la plus insigne pauvreté. Au fond, la seule doctrine qu'il enseigne, en dehors de nombreuses réminiscences de l'Ancien Testament, — Smith, comme la plupart des Américains, connaissait assez bien la Bible, — c'est le dogme du retour prochain et visible du Christ sur cette terre. Les derniers jours sont proches ; le monde va finir ; il faut que le Christ, à son arrivée, trouve pour le recevoir un peuple de saints ; ce peuple se composera des disciples du nouveau prophète, du successeur de Mormon, Joseph Smith, que Dieu a favorisé de si étonnantes révélations ; le Livre de Mormon sera son livre sacré et il s'appellera les « Saints des derniers jours ».

Smith trouva des disciples qui se groupèrent autour de lui ; en 1838, il en avait déjà quinze mille. Établis d'abord à Kirkland, dans l'Ohio, puis dans le Missouri, puis dans l'Illinois, où ils fondèrent une ville, Nauvoo, les Mormons se rendirent partout insupportables à la population. Aveuglément soumis à leur prophète, mais ne connaissant que lui, ils ne tenaient aucun compte des

lois, ne respectaient aucune autorité, étant pleins d'un souverain mépris pour tout ce qui n'était pas *saint*, pour la race inférieure des *Gentils*. La rude population de ces contrées, qui étaient alors le *Far West*, n'est point patiente ; les rixes renaissaient à chaque instant. En 1844, le gouverneur de l'État envoyait un détachement de milice pour rétablir l'ordre. Le prophète fut mis en en prison. Que se passa-t-il alors ? L'événement du 27 juin 1844 n'a jamais été bien éclairci. Selon les *Gentils*, Smith tenta de s'évader et la garde lui tira dessus. Selon les Mormons, une bande armée envahit la prison et l'assassina.

Sa mort, bien qu'elle le sacrât martyr aux yeux de ses partisans, aurait peut-être amené la fin de l'aventure, car il y avait parmi les Mormons d'ardentes divisions, si la secte n'avait trouvé pour le remplacer un homme tout à fait supérieur. C'est Loyola qui a fondé la Compagnie de Jésus, mais c'est son successeur, Lainez, qui a fait des Jésuites une des puissances de ce monde. C'est Smith qui a inventé le Mormonisme, mais c'est Brigham Young qui a créé l'Utah et fait des Mormons un peuple, sur la conscience duquel il a su imprimer son cachet peut-être ineffaçable.

Young est encore bien plus difficile à comprendre que Smith. Infiniment plus intelligent, doué d'une énergie extrême, d'une volonté de fer, d'une hardiesse incroyable, il semble avoir combiné en sa personne le fanatisme d'un croyant et l'esprit pratique et quelque peu terre à terre d'un vrai Yankee. Sa passion dominante était évidemment la soif d'autorité, et jamais homme n'a exercé un pouvoir plus entier, plus indiscuté, plus absolu.

Il comprit, du premier coup, ce que Smith paraît avoir à peine entrevu, que le Mormonisme ne pourrait jamais subsister au contact de la civilisation américaine et que, pour le faire vivre et l'asservir entièrement, ce qui était tout un, il fallait l'isoler ; et il conçut l'audacieux projet de transformer la secte en un peuple uniquement soumis à sa volonté, en mettant le désert entre lui et le reste du monde.

L'épine dorsale du continent nord-américain est faite par deux hautes chaînes de montagnes, à peu près parallèles, la sierra Nevada de Californie, du côté du Pacifique, les montagnes

Rocheuses, du côté de l'Atlantique. Entre les deux chaînes s'étend un plateau élevé, aride, désolé, dont la dépression est remplie par un vaste lac salé, sorte de mer Morte dont les eaux sont aussi denses et chargées de sel que celles de la mer Morte de Palestine. Une tribu de Peaux-Rouges, les Utah, parcouraient seuls ces solitudes auxquelles ils ont donné leur nom. C'est dans ce désert, séparé du monde par d'autres déserts, que Brigham Young résolut de transporter les « saints ». De la sierra Nevada au Pacifique, il y a environ 1,200 kilomètres; c'est la Californie qui, en 1846, était encore presque déserte. Une distance à peu près égale séparait alors les établissements les plus avancés du *Far West* américain, des montagnes Rocheuses, et ces interminables plaines n'étaient parcourues que par les bandes des Peaux-Rouges. Brûlantes ou glacées selon la saison, on y mourait de soif en été, de froid en hiver; il fallait trois mois pour les traverser. Brigham Young pourtant n'hésita point. Par une épître datée du 20 janvier 1846, dix-huit mois après la mort de Smith, il fit connaître sa décision. Les Mormons obéirent. Seize cents d'entre eux partirent en avant-garde. Le reste suivit, jonchant les plaines de cadavres. Brigham Young arriva lui-même dans la vallée du grand Lac salé, en juillet 1847, et l'année suivante le gros des Mormons y était établi.

Le gouvernement fédéral vit cet exode d'un très bon œil. Les Mormons avaient causé bien des difficultés, que leur départ semblait résoudre, et le peuplement de l'Utah, halte naturelle entre le *Far West* et la Californie, n'était pas pour lui déplaire. Dès 1849, l'Utah fut constitué par le Congrès comme territoire. A ce titre il relevait directement de l'autorité fédérale, il appartenait aux États-Unis et aurait dû être gouverné par des fonctionnaires fédéraux. Il ne fut pourtant aucunement question d'y envoyer personne. Brigham Young, avec le titre de prophète, y régnait en maître absolu. On lui conféra le titre de gouverneur, qui n'ajoutait rien à son autorité mais sauvait quelque peu les apparences.

Pendant les années qui suivirent, les échos des montagnes Rocheuses envoyèrent aux États-Unis les bruits les plus discor-

dants. Deux versions, entièrement contradictoires, avaient cours sur l'état des choses dans l'Utah. Les uns, les Mormons, dépeignaient le nouveau territoire comme un véritable paradis où régnaient l'abondance, la paix, le parfait bonheur et la pure morale. Les autres le représentaient comme un enfer, où, sous le joug d'une effroyable tyrannie, les mœurs étaient détestables, et où se commettaient des crimes sans nom. On serait tenté de croire que les deux peintures sont également fausses, étant l'une et l'autre également exagérées. Il semble au contraire qu'elles étaient vraies toutes deux.

Sous l'impulsion puissante et habile de leur chef, les Mormons ont opéré dans l'Utah de véritables miracles. Ils ont défriché, planté ce sol ingrat; ils l'ont fertilisé par des irrigations admirablement entendues; ils ont bâti des villes, des villages, tracé des routes, exploité les mines et conquis rapidement un haut degré de prospérité matérielle. La plupart d'entre eux sortaient des classes les plus misérables et les plus ignorantes de la population américaine et européenne. Transportés dans l'Utah, obligés au travail, mais devenus propriétaires; ayant leur maison, leur champ à eux; ne payant guère d'impôt, sauf la dîme pour les chefs de l'Église; n'ayant à supporter aucune charge militaire, arrivant vite à un degré de bien-être qu'ils n'avaient jamais connu, ils se trouvaient parfaitement heureux. Sans doute, le niveau intellectuel était des moins élevés, l'instruction réduite à ses éléments pratiques les plus simples, le culte, à des observances nullement gênantes; mais ces gens n'avaient jamais eu des besoins intellectuels bien intenses et leur amour-propre était flatté quand leur prophète, leurs anges, leurs apôtres leur disaient qu'ils étaient les « Saints » infiniment élevés au-dessus du reste des hommes, destinés à régner sur le monde avec le Christ, dès qu'il reviendrait.

Tout autre était le sort des *Gentils*, des immigrants, non Mormons, qui se fourvoyaient dans l'Utah poussés par l'humeur vagabonde qui porte l'Américain toujours en avant, attirés par le renom de prospérité du nouveau territoire. Young, au début, prétendait maintenir une séparation absolue entre son peuple et

le reste du monde. On dit qu'il avait pris à sa solde les Peaux-Rouges et les lançait sur les Gentils. Il est certain qu'il avait formé une colonne volante, la bande des *Danites*, les « Anges destructeurs », chargés d'interdire l'entrée de l'Utah à tout ce qui n'était pas Mormon. On a peut être exagéré les crimes qu'ils commirent; mais, qu'il y ait eu des massacres, par exemple celui d'une caravane qui traversait simplement l'Utah pour se rendre en Californie, cela est trop certain. Brigham Yonng, lui-même, fut impliqué dans cette affaire et, plus tard, mis en jugement. Sa culpabilité ne put être judiciairement établie; mais pour les juges impartiaux elle ne faisait point doute.

Pire encore que celui des *Gentils*, était le sort des apostats. Young étant prophète, n'agissant que d'après les ordres divins, lui désobéir c'était se révolter contre Dieu même. La loi civile et la loi religieuse ne faisaient qu'un; tout crime était un péché et tout péché un crime; le péché par excellence, aux yeux de tout sectaire, c'est l'apostasie; pour les Mormons c'était le plus grand des crimes, le plus digne de mort; le coupable devait être retranché et plus d'un malheureux a payé de sa vie la tentative d'échapper à la tyrannie du prophète.

Ce même besoin de s'isoler explique cette incroyable résurrection de la polygamie qui caractérise la société mormone. Quel en est l'inventeur? Les fils de Joe Smith, chefs d'une secte mormone dissidente et monogame qui subsiste encore, non dans l'Utah, où jamais elle n'a été admise, mais dans les États de l'Ouest, soutiennent que leur père n'a jamais recommandé la polygamie. On leur oppose des documents qui semblent concluants, notamment une *révélation* publiée par Smith, en juillet 1843. Toujours est-il que c'est sous le gouvernement de B. Young que la polygamie est devenue pour les Mormons une institution sacrée, moralement obligatoire pour ceux auxquels leurs ressources permettent d'entretenir plusieurs femmes, et dont la pratique est regardée comme constituant un degré supérieur de sainteté. Si le simple fidèle n'a le plus souvent qu'une femme, parce qu'il n'en peut trouver plusieurs et ne serait pas assez riche pour les entretenir, le dignitaire ecclésiastique, *l'Ancien, l'Ange, l'Apôtre*

est polygame; plus il s'élève dans la hiérarchie, plus il se marie; Young eut vingt-sept femmes et une soixantaine d'enfants.

On a dit parfois que l'explication de ce phénomène est à chercher uniquement dans les appétits grossiers de la bête humaine, et que Young fit de la polygamie un dogme, pour pouvoir se livrer sans remords et sans frein à ses passions. L'explication nous paraît tout à fait insuffisante. Si ce n'était fort irrespectueux, nous serions tenté de dire que la polygamie a joué chez les Mormons le même rôle que, dans l'Église catholique, l'institution diamétralement opposée du célibat. Les papes ont voulu un clergé célibataire, pour qu'il fût plus séparé du monde et plus soumis. Brigham Young a voulu le Mormon polygame afin de l'avoir isolé et soumis. Il a fait de la polygamie un dogme parce que tout est dogme dans une théocratie. Mais ceci n'est que la forme; le but, c'était d'élever une barrière infranchissable entre le Saint et le Gentil et de séparer à jamais le peuple mormon du monde américain.

Des événements que nul n'avait prévu déjouèrent tous les calculs du prophète. En 1848, les États-Unis s'annexaient la Californie, enlevée au Mexique; bientôt on y trouvait l'or; un vaste courant d'émigration s'établissait à travers toute la largeur du continent; les plaines du *Far West* d'une part, la Californie, de l'autre, se peuplaient rapidement; aux sentiers des caravanes succédait une route de poste, puis le chemin de fer qui a mis San-Francisco à sept jours de New-York. La civilisation américaine montait ainsi des deux côtés à l'assaut du mormonisme. Dès que le contact s'établit, les vieilles luttes recommencèrent. Les plaintes des *Gentils* devenaient chaque jour plus vives et, dans ce territoire qui était censé appartenir aux États-Unis, l'autorité fédérale était absolument méconnue. Dès 1857, le gouvernement dirigeait vers l'Utah deux mille hommes de ses troupes. Young s'était mis en défense et avait fortifié les passes des montagnes Rocheuses. Soit répugnance à ouvrir les hostilités, soit plutôt qu'ils ne se sentissent point en force, les Américains se replièrent et, obligés d'hiverner dans les plaines, faillirent y périr de froid. L'année suivante, les troupes fédérales pénétrèrent dans l'Utah;

leur présence empêchait sans doute bien des excès, elle assurait la sécurité des fonctionnaires fédéraux, mais Young n'en conservait pas moins l'empire absolu sur son peuple.

Un gouvernement européen aurait pu, peut-être, trancher dans le vif, mettre Brigham Young et ses acolytes en prison et imposer aux Mormons, *manu militari*, une administration composée de Gentils. Aux États-Unis cela était impossible. Les fonctions sont électives ; les Mormons, étant les plus nombreux, ne nommaient que des Mormons ; les élections étaient purement fictives, le peuple votant invariablement pour ceux que les chefs avaient choisis ; Young restait ainsi souverain, sans que les fonctionnaires fédéraux y pussent rien. La justice même était paralysée. Le jury, toujours en majorité mormon, ne trouvait jamais qu'un Mormon fût coupable, et jamais un Mormon ne témoignait contre un Mormon. C'est pourquoi, quand Brigham Young fut traduit en justice, comme nous l'avons dit plus haut, il fut impossible d'établir sa culpabilité, dont personne ne doutait.

C'est ici l'un des effets les plus frappants et les plus funestes de la théocratie ; elle déplace, elle fausse toutes les notions du bien et du mal. Le gros du peuple mormon est certainement composé d'honnêtes gens et ce peuple est soumis par ses chefs à une dicipline assez sévère. On s'accorde à représenter le Mormon comme laborieux, économe et rangé, exempt, ou à peu près, de ces vices grossiers : débauche, ivrognerie, amour effréné du jeu, auxquels s'abandonnent trop souvent le pionnier, le mineur, le chercheur d'or américain. En général, le bon ordre et la décence extérieure règnent dans l'Utah.

Mais ce Mormon qui semble ainsi pouvoir être donné comme un modèle, n'a d'autre règle du bien et du mal que la parole de son prophète qu'il regarde comme inspiré, et les ordres de ses chefs. Il n'hésite pas une minute à se parjurer en justice, pour empêcher un de ses frères, fût-il cent fois coupable, d'être condamné par les *Gentils*, et, s'étant parjuré, par ordre de ses chefs, il ne se croit pas moins honnête pour cela.

On comprend qu'en face de pareilles gens force était d'atermoyer et d'attendre. Puis vint la guerre civile (1861-65) qui

absorba toute l'énergie et toutes les pensées des hommes du Nord.

Quand les États-Unis eurent reconquis leur intégrité et pansé les blessures d'une lutte si longue et si acharnée, la question mormone revint à l'ordre du jour et la lutte recommença entre le gouvernement fédéral, soutenu, poussé par l'opinion publique, et la théocratie mormone. Les circonstances étaient devenues un peu moins défavorables; malgré les efforts des chefs mormons, un grand nombre de Gentils s'étaient fixés dans l'Utah; ils commençaient à former une minorité respectable qui servait d'appui aux fonctionnaires fédéraux. Ce ne fut cependant qu'après la mort de Brigham Young (1871) que le Congrès entreprit sérieusement de détruire le Mormonisme. La loi Edmunds, ainsi désignée parce que c'est un sénateur de ce nom qui en avait pris l'initiative, déclara déchus de leurs droits de citoyens, et passibles de peines sévères, les polygames. C'était viser l'ennemi à la tête, car il n'y a guère de polygames dans l'Utah que les chefs. L'application de la loi fut difficile et laborieuse. Il fallait d'une part reviser les listes électorales pour en rayer les noms de tous les polygames; de l'autre, poursuivre en justice tous ceux qui s'étaient rendus coupables de ce crime. Confiée à des fonctionnaires fédéraux, la première opération put s'accomplir sans trop de peine, bien qu'elle ait donné lieu aux réclamations les plus passionnées. Mais les poursuites judiciaires se heurtaient à de bien autres obstacles, la notoriété publique ne suffisant pas pour envoyer un homme en prison et les Mormons se faisant un devoir et une gloire de tromper la justice. A leur opiniâtreté il fallut opposer une persévérance égale. Un seul chiffre suffira pour faire apprécier les difficultés contre lesquelles luttaient les juges fédéraux. La polygamie était pour les Mormons un dogme sacré; la vie du polygame était regardée comme constituant un état de sainteté supérieure, dont on pouvait à bon droit se glorifier, et nombre de Mormons, les chefs surtout, au vu et au su de tous, avaient plusieurs femmes. Cependant, au commencement de janvier 1887, cinq ans après la promulgation de la loi Edmunds, le nombre des condamnations prononcées ne s'élevait

qu'à deux cents. Il est vrai que trois cent cinquante Mormons, qui avaient eu la maladresse de se laisser prendre, attendaient, en prison, que la justice eût achevé d'instruire leur affaire qui traînait faute de preuves, et qu'un millier d'autres avaient pris la fuite, ou se cachaient, leur arrestation étant ordonnée. Tous les personnages importants, tous les chefs de la hiérarchie mormone avaient été de la sorte forcés de disparaître, et cependant, du fond de leur retraite, ils continuaient à gouverner leur peuple.

En 1887, le Congrès voulut frapper un nouveau coup. Il prononça la dissolution, non pas, comme on l'a dit, de la secte mormone, mais de deux *corporations*, de deux sociétés financières créées par les Mormons, la première en vue de subvenir aux frais de leur culte, l'autre pour défrayer les missions mormones, et subvenir aux frais de voyage et d'établissement dans l'Utah, des malheureux qu'elles réussissent à convertir. Cette loi donna lieu à de très vives discussions. Ses adversaires soutenaient qu elle violait le principe souverain de la liberté de conscience et de culte, et que les Mormons, comme toute autre secte, avaient droit de s'organiser pour réunir les ressources nécessaires à la célébration de leur culte et à la propagation de leurs croyances. Les partisans de la mesure répondaient que, si les Mormons voulaient jouir des droits qui appartiennent à tout citoyen américain, ils devaient commencer par se soumettre aux lois des États-Unis, mais qu'ils ne pouvaient, à la fois, s'insurger contre les lois qui leur déplaisent et réclamer le bénéfice des autres. La loi fut votée, la dissolution des corporations mormones fut prononcée. Il ne semble pas qu'elle ait produit grand effet. L'exécution de la mesure présentait des difficultés plus grandes encore que la répression de la polygamie; l'argent n'est jamais bien difficile à cacher.

Cette longue lutte a fini cependant par lasser la constance des Mormons, d'autant que, peu à peu, les choses se sont modifiées dans l'Utah. L'envahissement du pays par les *Gentils* a amené entre les Mormons et la population non mormone des relations dont le contre-coup se fait sentir; il se manifeste parmi la jeu-

nesse mormone des besoins intellectuels et des velléités d'indépendance inconnus aux émigrants que guidait Brigham Young; elle n'accorde plus une foi implicite aux révélations que prétendent recevoir ses chefs. Les jeunes filles mormones ne regardent plus comme un privilège d'épouser un homme déjà en possession de quatre ou cinq femmes et répugnent au contraire à de telles unions. Les chefs, d'autre part, se lassent de vivre en proscrits, traqués par la justice; ils ont donc pris la résolution de se soumettre; ils capitulent.

Le 24 septembre dernier, le président actuel de la secte, Woodruf, a publié une proclamation portant que désormais la pluralité des femmes est interdite aux Mormons. Bien entendu, cette décision est donnée comme résultant d'un ordre divin, d'une révélation. C'est du moins ce qu'a déclaré l'un des chefs, Cannon, le même, croyons-nous, qui avait tenté de se faire admettre au Congrès, comme délégué de l'Utah, et avait été exclu comme polygame. La soixante-unième *conférence* de l'Église mormone, réunie le 6 octobre à Salt-Lake-City, a ratifié la décision de Woodruf. Cannon a expliqué à cette assemblée qu'elle avait été dictée par le Tout-Puissant. Sans doute la polygamie est chose sainte ; elle avait jadis été prescrite par Dieu ; mais les États-Unis n'en veulent pas et ils comptent soixante millions d'habitants. On ne résiste pas à soixante millions d'hommes; il faut donc se soumettre : Dieu l'a reconnu et ordonné. On voit que la fiction théocratique est maintenue jusqu'au bout, et jusqu'au point où elle tourne à la farce ; les prophètes mormons couvrent leur retraite en affirmant que c'est Dieu lui-même qui capitule, ayant reconnu que les Américains sont trop nombreux et qu'il ne peut tenir tête à soixante millions d'hommes.

Mais est-ce bien une capitulation, ou bien les chefs mormons n'auraient-ils pas tout simplement fait ce qu'on appelle, en termes familiers, « changer son fusil d'épaule » ? La résolution qu'ils viennent de prendre a tout le caractère d'une manœuvre politique. L'Utah a depuis longtemps dépassé, et de beaucoup, le chiffre de population exigé pour qu'un territoire soit constitué en État, et que son étoile s'ajoute à toutes celles qui scintillent sur la ban-

nière américaine. Depuis longtemps, les Mormons demandent que leur pays soit reconnu comme État. Ils poursuivaient une chimère. L'autonomie, l'indépendance de chacun des États de l'Union est, on le sait, presque complète; elle s'étend jusqu'aux questions sociales et même constitutionnelles. Longtemps les États du Sud ont pu maintenir l'esclavage, à titre d'institution particulière. Pour abolir l'esclavage, il a fallu introduire un amendement à la constitution fédérale. Cette année, même, le Wyoming, qui était Territoire, a été admis comme État. Comme Territoire il avait concédé le droit de vote aux femmes, aussi bien pour les élections politiques que pour les autres ; il a été admis par le Congrès, comme État, sans qu'on lui ait demandé de modifier cet article de sa constitution, et les femmes du Wyoming sont les seules au monde qui aient droit de voter pour la nomination des députés et sénateurs. Si l'Utah avait été élevé au rang d'État, alors que sa législation particulière autorisait la polygamie, le Congrès n'aurait plus eu aucun moyen de l'abolir ; du moins, la chose serait devenue singulièrement plus difficile ; aussi tous les efforts des Mormons sont restés vains. Ils viennent d'abolir la polygamie, parce qu'ils ont reconnu que, tant qu'elle subsisterait, leur pays resterait simple Territoire, gouverné par le Président des États-Unis, et qu'ils espèrent, en prenant cette mesure, faciliter sa transformation en État, se débarrasser ainsi des fonctionnaires et des juges fédéraux et échapper à la tutelle du gouvernement. Alors leur théocratie ébranlée, menacée, pourrait refleurir et les chefs pourraient retrouver l'absolu pouvoir qu'ils exerçaient jadis.

C'est là, peut-être, un rêve ; mais c'est peut-être aussi un danger. Rien ne dit que si le pouvoir revenait aux sectaires, qui sont encore aujourd'hui en majorité dans le pays, et qui y seraient maîtres s'il était indépendant, la polygamie ne reparaîtrait pas. Sans doute elle ne pourrait jamais être inscrite dans la législation; mais elle reste pour le vrai Mormon un dogme saint, et pourrait bien être pratiquée, plus ou moins secrètement, peut-être sur une aussi large échelle que jadis. La bonne foi des Mormons, toutes les fois qu'il s'agit de leurs relations avec les *Gentils*, est des plus sus ectes ; leur renonciation officielle à la

polygamie n'inspire qu'une confiance des plus médiocres, et les gens avisés estiment que le Congrès agira sagement en laissant l'Utah rester simple Territoire, jusqu'au jour où les non-mormons y seront devenus la forte majorité.

Ce sera prudence ; car, on le voit, l'idée théocratique, une fois implantée dans les esprits, s'y montre singulièrement tenace. Brigham Young a fait ce qui semblait impossible au XIXe siècle ; il a créé un peuple de « Saints », une société purement théocratique, ne connaissant de loi que la parole de ses apôtres, inspirés de Dieu. Son œuvre est loin d'être détruite, malgré les coups qu'elle a reçus, et le temps seul en aura lentement raison.

Étienne Coquerel.

UNE NOUVELLE « VIE DE JÉSUS »

R. P. Didon. — *Jésus-Christ.* — 2 vol. grand in-8 de 483 et 469 pages. — Paris, 1891, librairie Plon.

I

Le livre du R. P. Didon a été pour nous une grosse déception, Nous l'attendions avec quelque impatience. On parlait depuis assez longtemps de sa prochaine apparition et même, en termes pleins de confiance, on menaçait les partisans de la libre critique d'une réfutation magistrale, définitive, qui mettrait pour jamais à néant leurs prétentions et leurs hérésies historiques. Le Révérend Père était de ceux qui savent saisir les taureaux par les cornes et les terrasser. De peur que des études solitaires, mal éprouvées par le contact immédiat avec ses adversaires, ne laissassent de côté quelques faces importantes des problèmes à résoudre, il avait été, comme les saints d'autrefois, affronter jusque dans son antre le dragon dévorant. Et il en était revenu rapportant la victoire dans les plis de sa robe, comme saint Romain, de rouennaise mémoire, quand il ramena la Gargouille attachée à son étole et le suivant comme un petit chien. Les exégètes et les critiques rationalistes n'avaient donc qu'à se bien tenir. La massue du robuste dominicain allait aplatir leurs livres avec leur superbe, et ce serait fini. La première moitié de ce siècle avait vu démolir le Christ de la tradition par les mains iconoclastes d'un Strauss; la fin du même siècle verrait la restauration du Christ-Dieu accomplie par le Père Didon.

Un peu d'expérience des discussions de ce genre nous empêchait de partager ces espérances. Trop ami de la vérité en soi pour *craindre*, nous l'étions assez pour *désirer* que la voix d'un défenseur attitré de la tradition, bien au courant des questions et partageant, sinon nos idées, du moins notre sentiment des difficultés posées par les textes eux-mêmes, se fît entendre au milieu des systèmes divers qui se partagent à cette heure les préférences de la critique historique. Pour ma part, je professais (et je professe toujours) le respect le plus sincère pour la personne du Père Didon. Comme tout le monde, j'admire son talent de prédicateur. Je savais, comme tout le monde aussi, que cette voix éloquente avait été momentanément condamnée au silence par des supérieurs qu'inquiétaient certaines hardiesses de pensée individuelle. Cela n'était pas pour le diminuer dans mon estime; et comme pourtant il était notoire que cette mesure de discipline, subie avec la plus entière soumission, n'altérait en rien les convictions catholiques ni l'entier dévouement à son Église de l'éminent orateur, je pensais bien que sa *Vie de Jésus* serait marquée au coin de la plus pure orthodoxie, tout au moins d'intention. Mais encore une fois cette prévision était tout le contraire d'un préjugé contre l'ouvrage annoncé.

On nous disait que, par excès de scrupules, il avait voulu voir de près les écoles de pestilence, je veux dire les universités allemandes. Hélas! il aurait pu défier la pestilence ailleurs encore, en Hollande par exemple, et en Suisse. L'Angleterre et même la France pouvaient offrir aussi à ses perquisitions des foyers remarquables d'infection. Ce qui m'inquiéta passablement quand on m'apprit son retour, c'est que son séjour avait été bien peu prolongé. Cela me rappelait malgré moi cette grande dame qui joua un rôle fort en vue dans la haute société conservatrice et dévote du dernier Empire. Cette dame, née dans l'église grecque-orthodoxe, s'était convertie au catholicisme romain, et, pour expliquer sa conversion, elle aimait à dire qu'elle s'était confinée pendant trois mois à la campagne, loin du bruit, loin du monde, pour s'enfonçer dans la lecture des Pères de l'Église. Trois mois! Pour étudier de pareils in-folios! Cela touchait à la grâce surnaturelle.

Le livre, objet d'une si vive attente, a paru, et mes craintes ont été dépassées. Il n'est pas possible de tirer des traits plus inoffensifs contre une hydre dont les cent têtes n'ont pas même besoin de repousser, car pas une seule n'est abattue. La *Vie de Jésus* du P. Didon pourra figurer parmi les livres d'édification à l'usage des croyants de son Église, dont aucune question de l'ordre critique n'a jamais troublé la foi : sa valeur scientifique est nulle, absolument nulle. Elle demeure même au-dessous de celle de la *Vie de Jésus* du bon Neander, qui, pourtant, passait depuis longtemps aux yeux des connaisseurs pour une œuvre vieillie, inférieure aux exigences de la science du temps présent.

La sévérité de ce jugement concerne uniquement, je me hâte de le dire, le fond scientifique du livre nouveau. La forme est bien supérieure, quand même, à la lecture, on pourrait se plaindre d'une monotonie fatigante. Cette forme est en effet d'un bout à l'autre « oratoire », sauf dans les appendices, où elle l'est encore trop, et dans un petit nombre de paragraphes où elle se plie du mieux qu'elle peut, et ce n'est guère, aux conditions d'une discussion vraiment critique. C'est un panégyrique permanent de Jésus, considéré, loué, adoré comme Dieu. Par conséquent, tout est admirable, tout est divin, tout est sublime, proclamé tel avant, pendant et après tous les épisodes racontés, et nous-même, pour qui la personne de Jésus est toujours la plus belle et la plus attirante de l'histoire, nous n'avons pu nous défendre d'un sentiment désagréable de satiété en lisant cette sempiternelle apothéose. La brièveté, si riche en elle-même, des évangiles est certainement une des raisons de leur puissance. La sublimité déroulée en deux gros volumes in-8°, c'est bien long. C'est sans doute un effet de notre faiblesse d'esprit; mais décidément nous avons de la peine à contempler le sublime, sans désemparer, le long de 900 pages et plus.

Cela ne nous empêche pas de reconnaître que, parmi ces pages, il en est de fort belles, de très éloquentes. Certaines descriptions, avivées par les expériences de l'auteur, qui a visité en détail la Palestine, pourraient être détachées avec avantage pour figurer dans des anthologies. C'est même, je le crains, ce côté esthétique,

littéraire, de son œuvre (à part quelques répétitions ou redondances qu'une plume plus sobre eût évitées) qui a fait illusion à l'auteur lui-même sur la valeur scientifique de son travail. Il est visiblement de ceux qui prennent un beau mouvement d'éloquence, d'indignation ou d'attendrissement, pour un argument. Le prédicateur reparaît constamment sous le commentateur et l'exégète. Il y a chez lui deux partis pris. Le premier, c'est de se tenir scrupuleusement au plus près de la tradition orthodoxe; le second, c'est de préférer toujours, dans les limites elles-mêmes de cette tradition, le point de vue qui se prête le mieux au développement oratoire. On a reproché à M. Renan de subordonner trop souvent la rigueur de l'historien aux entraînements de l'artiste. Mais, en comparaison du P. Didon, M. Renan est un critique d'une sévérité impitoyable, un puits d'érudition technique, et peut-être doit-il à ce contraste, si frappant dans toutes ses œuvres d'histoire religieuse, l'effet ravissant de ces pages où l'érudit laisse quelque temps la parole à l'esthéticien consommé. Avec le P. Didon, ce contraste n'est pas à redouter.

Le caractère spécial de cette *Revue* nous interdit de discuter à fond la thèse centrale que l'œuvre du P. Didon voudrait établir. Il a voulu, de son propre aveu, faire servir son exposé de la vie de Jésus à la démonstration de sa divinité comprise comme la comprend la tradition catholique, et indirectement à l'apologie de l'autorité divine de l'Église, ou, plus exactement, de la hiérarchie sacerdotale dont il attribue à Jésus la fondation. Nous ne pourrions ici discuter la validité de cette double démonstration sans mettre le pied sur le domaine des controverses confessionnelles que nous tenons à éviter. Mais, sans nous prononcer sur le fond du débat, nous pouvons examiner au point de vue purement historique et critique la manière dont l'éloquent dominicain a tâché de résoudre les questions de critique et d'histoire qui se pressaient sur ses pas, pour autant, du moins, qu'il s'est aperçu de leur existence. Car c'est en vain que les lecteurs initiés aux problèmes de l'histoire évangélique chercheront dans ces deux gros volumes la solution proposée par le Révérend Père à plusieurs des questions qui les préoccupent le plus.

II

Nous pensons, en effet, ne voulant pas l'accuser de s'être tu diplomatiquement, que le P. Didon est un de ces esprits qui, par nature, sont d'avance brouillés avec la critique historique. Sa probité théologique a fait qu'il en a compris, en gros, la puissance, qu'il a vu le tort immense qu'elle pouvait faire aux causes qui lui sont les plus chères, qu'il était indispensable d'avoir raison de son action délétère, que pour l'attaquer il fallait la connaître, et il a fait de son mieux pour se mesurer avec elle en connaissance de cause. C'est très honorable et très courageux, d'autant plus courageux qu'il est l'esprit le moins fait du monde pour se rendre un compte exact des procédés de la critique, de ses intentions réelles et du genre de liberté qu'elle revendique si justement.

Controversiste militant, partant de la conviction, antérieure chez lui à tout examen scientifique, d'être l'organe d'une vérité qui s'impose par son rayonnement vainqueur à tout homme bien constitué et bien disposé, il n'a pas su voir dans la critique historique autre chose qu'une ennemie dont il fallait dénoncer sur tous les points le caractère coupable et l'absurdité révoltante. Quand on n'est pas de son avis, ou plutôt de l'avis de sa tradition, si l'on n'est pas un niais, on est un orgueilleux ou un impie. Ce jugement peu aimable s'étale d'un bout à l'autre du livre, et sans que l'auteur se doute un seul instant que ses adversaires pourraient très facilement se servir du même genre d'argumentation. On n'en serait pas plus avancé, et le mieux serait sans contredit de laisser aux jeunes séminaristes cette façon trop commode de réfuter ses adversaires. Quand on sait combien de labeurs opiniâtres, combien d'intelligences d'élite, combien d'existences consacrées tout entières à la poursuite désintéressée de la vérité, ont concouru à édifier le monument encore inachevé de la critique historique des livres de la Bible, on ressent involontairement quelque mauvaise humeur en voyant avec quel dédain superficiel, avec quel sans-gêne étourdi, un écrivain reli-

gieux se permet de traiter les maîtres dans un genre d'érudition qu'il admirerait de loin sur tout autre terrain.

Mais refoulons cette impression, et motivons notre jugement par quelques exemples significatifs.

III

Tous ceux qui ont abordé scientifiquement l'étude de la vie de Jésus, par conséquent celle des évangiles, les seuls documents de quelque étendue qui puissent nous renseigner à cet égard, savent qu'il faut avant tout se faire une opinion sur la question du quatrième évangile, dit de Jean. Car, selon l'idée qu'on se fait de ses rapports avec les trois premiers, cette histoire affecte des contours tout autres et revêt des couleurs très différentes.

Les trois premiers évangiles (Matthieu, Marc et Luc), dits aussi *synoptiques* à cause de leur parallélisme, sont construits sur un même plan fondamental. Le ministère public de Jésus est circonscrit dans la Galilée; le Maître prend à la fin la résolution d'aller à Jérusalem poser solennellement la question du royaume de Dieu, tel qu'il le conçoit, au centre même de la théocratie juive. Là, et après quelques heures d'un succès relatif, il vient se heurter contre la malveillance de l'autorité religieuse et, victime de la coalition des préjugés froissés, d'une piété formaliste et routinière, d'un traditionalisme étroit et de calculs politiques, il meurt crucifié. Après quoi, les trois livres, malgré d'étonnantes diversités, s'accordent à raconter, chacun à sa manière, le fait même de la résurrection du sublime martyr. Le caractère commun à ces trois premiers évangiles est celui qu'on appelle « anecdotique ». Peu de réflexions, peu de commentaires. Les faits et les épisodes sont racontés très simplement, on peut ajouter très naïvement, avec des ressemblances littérales et des divergences non moins saillantes, de manière à donner de la vraisemblance (nous ne disons pas de la certitude) à l'opinion de ceux qui ont admis l'existence antérieure d'une tradition populaire, orale et fragmentaire,

dont ces trois évangiles auraient été, à divers degrés d'exactitude et d'extension, la fixation écrite. Mais, de plus, ces phénomènes de rédaction, ces ressemblances littérales et ces divergences, s'expliquent depuis longtemps par la supposition que leurs auteurs ont reproduit ou utilisé des sources écrites antérieures, et on croit retrouver les deux principales dans un proto-Marc, peu différent de notre Marc actuel; puis, dans une collection d'enseignements de Jésus, réunis par l'apôtre Matthieu, et qui, reproduite plus complètement par le premier évangéliste que par les deux autres, aurait donné son nom distinctif à son livre. Mais, plus nous avançons dans cette brève description des synoptiques, plus nous risquons de pénétrer sur les domaines contestés. Ce qui est indiscutable, c'est le caractère commun des trois livres quant au cadre historique de la vie de Jésus et quant à la manière toute simple et populaire de raconter ce qu'ils savent de la vie du Maître. La métaphysique ne les embarrasse guère. Si l'on n'avait sur l'histoire de Jésus d'autres documents que ces trois synoptiques, il ne pourrait être question ni de sa sa préexistence avant sa venue sur la terre, ni de son égalité d'essence et d'éternité avec Dieu. Les trois auteurs ne combattent pas ces doctrines, ils ne les connaissent pas.

Il en est tout autrement du quatrième évangile, celui que la tradition attribue à Jean, le pêcheur de Bethsaïda. Dès la première ligne nous sommes en pleine métaphysique transcendante. La théorie d'un Logos ou d'un Verbe, d'essence divine, auteur intermédiaire de la création, subordonné au Père, mais son délégué plénipotentiaire et le dépositaire de ses perfections, révélateur de toute vérité parce qu'il en est la source unique et en quelque sorte la condensation, cette théorie, dont il serait difficile de contester l'étroite parenté avec celle du juif alexandrin Philon, est exposée dès la première page et sert de prologue à tout ce qui suit. Ce qui sépare l'évangéliste de son prédécesseur d'Alexandrie, c'est que le Verbe de Philon ne s'individualise pas dans une personne humaine unique, tandis que le Verbe du quatrième évangile « s'incarne », devient homme dans la seule personne de Jésus. Tout le reste du livre aura pour objet de faire passer la

théorie dans la réalité, en montrant la séparation qui va s'opérer pendant la vie humaine du Verbe entre les « enfants de lumière », spontanément attirés vers celui qui concentre en lui-même la lumière du monde, et les « enfants des ténèbres » qui, par un effet réciproquement contraire de leur nature, repousseront son influence et s'endurciront dans leur antipathie jusqu'à vouloir supprimer par une mort violente celui qui soulève leur animosité instinctive. Cette philosophie de l'histoire évangélique s'appuie sans doute sur quelques grands traits communs aux quatre évangiles, tels que l'hostilité de la majorité du peuple juif et de ses chefs religieux, la mort sur la croix et la résurrection de Jésus ; mais, le plus souvent, elle met en avant, pour se justifier, des faits et des discours qui forment le contraste le plus complet avec les récits des synoptiques. Et, chose importante à noter, ces additions et ces transformations sont régulièrement de nature à faire de l'histoire évangélique la démonstration continue de la théorie philosophique tout à l'heure esquissée. D'abord ce n'est pas la Galilée, cette province écartée, qui est le théâtre ordinaire de la prédication itinérante de Jésus, c'est la Judée et la capitale juive, Jérusalem. On se voit en face de miracles de premier ordre, inconnus des premiers évangélistes, mais dont l'importance réside bien moins dans leur caractère surnaturel que dans leur signification idéale et symbolique. Le langage de Jésus est tout autre. Il parle de la Loi juive et des Juifs comme de choses et de gens auxquels il est personnellement étranger. Il y a des interversions ou des modifications de dates qui surprennent ceux qui ne se rendent pas compte de l'idée maîtresse qui dirige toute la composition. Par exemple, les synoptiques racontent l'expulsion des vendeurs du Temple comme un acte accompli par Jésus à la fin de sa carrière, lors de son entrée messianique à Jérusalem. Le quatrième évangéliste place cet épisode au commencement de son ministère, lors du premier de ses multiples séjours à Jérusalem. D'après les synoptiques, la veille de sa mort, Jésus a mangé la Pâque juive avec ses disciples ; d'après le quatrième Évangile, qui fait aussi mention d'un repas suprême, la Pâque ne devait être mangée que le soir même du jour où Jésus fut crucifié et son

dernier repas ne fut pas pascal. C'est lui, en effet, qui était la véritable Pâque, et il fallait que son immolation coïncidât avec celle de la Pâque typique. Les enseignements de Jésus dans cet évangile sont presque toujours d'une grande élévation, parfois un peu traînants et d'une précision médiocre; mais il faut surtout observer qu'ils se rapportent à peu près exclusivement à lui-même comme au détenteur unique, absolu, de toute vérité, de tout salut, comme à l'objet, seul légitime, de toute foi efficace. Cela du reste est tout à fait d'accord avec la théorie du prologue. Il n'y a pas, il ne peut y avoir ni vérité ni salut en dehors du Verbe de Dieu, et ce Verbe, c'est lui. Un passage comme celui qui suppose qu'on peut parler contre le Fils de l'homme et être l'objet du pardon divin (*Matth.*, XI, 32.; *Luc*, XII, 10) serait absolument inimaginable dans le quatrième évangile. Ce livre est donc la mise en évidence du conflit qui doit fatalement éclater entre le Verbe-Lumière, qui est Jésus, et les hommes de ténèbres; mais il arrive parfois que, dans les exposés que Jésus fait de sa doctrine selon cet évangile, on ne saurait marquer l'endroit où Jésus cesse de parler et où l'évangéliste continue (par exemple, III, 10-21). Il serait trop long d'énumérer tous les faits de détails qui, joints à la discordance des cadres historiques et de l'horizon théologique, ont amené un grand nombre de savants modernes à stipuler que, dans le quatrième évangile, l'histoire de Jésus a été modifiée considérablement en vue et au service d'une théorie théologique. Nous n'avons pas à prendre parti en ce moment pour ou contre cette conclusion. Nous avons seulement tâché de mettre sous les yeux des lecteurs l'état de la question, et nous pensons qu'ils conviendront tous, quelle que soit leur solution préférée, qu'on ne saurait, avant d'écrire une histoire de Jésus-Christ, peser trop soigneusement les termes du problème. De la solution dépend toute l'orientation à donner au récit. Il est impossible que les deux représentations soient également exactes. Il faut de toute nécessité subordonner l'une à l'autre, interpréter celle qui s'éloigne le plus du modèle par celle qui s'en rapproche. En un mot, dans l'état actuel de la critique, c'est une discussion qui s'impose forcément. Des livres entiers,

d'un grand mérite scientifique, ont été consacrés à résoudre la question. Je m'attendais par conséquent à ce que le P. Didon en reconnaîtrait l'importance et que, de son point de vue traditionnel il déploierait toutes les ressources de son savoir et de son esprit pour défendre l'historicité complète du quatrième évangile et son accord avec les trois premiers contre les résultats de la critique d'aujourd'hui.

Vaine attente! Le Révérend Père n'a pas même l'air d'avoir saisi la gravité de ces résultats ou, ce qui revient au même, des considérants qui les motivent. Nous n'obtenons de lui (pp. xxiii-xxix) qu'une série d'affirmations tranchantes, sans aucune preuve à l'appui, entremêlées d'erreurs manifestes et qui tendraient à faire croire qu'il n'a pas compris la question. Il ne s'agit nullement de savoir si l'auteur du quatrième évangile a voulu compléter les autres et faire ressortir plus clairement la nature divine de Jésus, il faut rechercher à quoi il tient que l'histoire déroulée par lui soit moulée, distribuée, pétrie, si j'ose ainsi dire, conformément aux exigences d'une théorie métaphysique dont les trois premiers n'ont pas la moindre idée. Que signifie ici cette échappatoire que chacun des évangélistes n'a reproduit que les faits qui l'ont le plus frappé? Quand on est le Verbe de Dieu et qu'on se présente en cette qualité devant les hommes pour les enseigner et les sauver, on peut parler comme le Christ johannique, on ne parle pas comme le Christ des synoptiques, on est autre chose que le Messie créé attendu par les Juifs, revêtu sans doute, et dans une large mesure, de pouvoirs divins, mais enfin créature limitée et refusant même la qualification de *bon* pour la reporter sur Dieu seul. Quand on croit, comme le croyaient les écrivains synoptiques dans l'hypothèse du P. Didon, que le héros dont on retrace l'histoire est Dieu lui-même incarné, on ne le décrit pas, on ne le fait pas enseigner d'une manière si peu d'accord avec une pareille croyance. Celui, de nos jours, qui n'est pas sensible à cette différence profonde de point de vue et de notion christologique montre, par cela même, qu'il est incapable d'apprécier la portée de la question critique la plus grave de celles qui intéressent l'histoire évangélique. Son manque de pénétration sur

ce point le condamne d'avance à faire une œuvre d'imagination et non pas une histoire.

On trouve d'ailleurs dans ces courtes pages un bon paquet d'assertions si hardies que l'inexpérience d'un novice en critique biblique peut seule les excuser. Nous apprenons, page XXII, que le quatrième évangéliste a écrit son livre pour combattre les Docètes. Assurément son livre n'est pas docétique, pourtant il contient quelques détails qu'il ne serait pas besoin de trop presser pour en tirer des conséquences très favorables à l'opinion d'après laquelle le corps de Jésus aurait été d'une nature différente de la nôtre, et, s'il se proposait de combattre cette opinion, il est singulier qu'il lui ait fourni des arguments possibles. Il en est de même de ses rapports avec la gnose en général. Il n'est certainement pas gnostique de système ni d'intention, mais l'opposition qu'il stipule entre les ténèbres et la lumière, entre les croyants et les incrédules, accuse parfois une teinte gnostique assez prononcée. Il y a mieux. Nous lisons, page XXVII, que « presque tous les Pères apostoliques contiennent des citations du quatrième évangile », mais on n'en cite pas une, et pour une bonne raison, c'est qu'il n'y en a pas. Justin Martyr, lui-même, mort vers 165, grand partisan, lui aussi, de la doctrine du Verbe, ne connaît pas cet évangile, preuve en soit d'abord l'absence de citations certaines, puis et surtout la manière dont il se représente l'histoire évangélique. Il ne se la représente qu'au point de vue des synoptiques. On nous dit, page XXVIII, que Papias, écrivain chrétien d'Asie Mineure, mort vers 160, rend témoignage au quatrième évangile, ce qui étonne beaucoup, lorsque l'on connaît, par les fragments conservés dans les livres d'Irénée et d'Eusèbe, combien ce vénérable personnage était grossièrement millénaire et en quelle mince estime il tenait les évangiles écrits. Mais cette assertion est gratuite. Elle repose sur une note latine du moyen âge qui met l'apôtre Jean en rapport épistolaire avec Marcion (monstruosité historique), et le P. Didon s'est bien gardé de la reproduire, tout en disant qu'il l'emprunte au Dr Aberle, que nous n'avons pas l'honneur de connaître. C'est encore avec la même crânerie d'affirmation, sans aucune preuve, qu'on nous

déclare dans la même page que, d'après le canon de Muratori, dès l'an 142, on reconnaissait exclusivement nos quatre évangiles dans l'Église de Rome, et à la page XXIX que la découverte du *Codex Sinaïticus* et un passage de Tertullien (non cité et que je ne retrouve pas) ont démontré que l'on conservait dans les églises apostoliques « le manuscrit autographe des Évangiles » et qu'il en existait une copie contemporaine ! ! Qu'est-ce, au nom du ciel, que la découverte du *Sinaïticus* a bien pu démontrer en ce genre de suppositions en l'air? Quand on avance ainsi, sans crier gare, de pareilles énormités, on démontre simplement qu'on est un innocent conscrit de très peu d'avenir dans le régiment de la critique. Et lorsque, d'autre part, on fournit la preuve d'un grand talent, on apporte une confirmation nouvelle de la remarque souvent faite qu'il ne faut pas forcer son génie en voulant l'appliquer à des choses pour lesquelles il n'est point fait.

IV

Veut-on une autre preuve de l'incompétence du révérend prédicateur en fait de critique biblique? Nous la trouvons aux pages LVI-LXIX, où il est question des prophéties de l'Ancien Testament considérées comme autant de prédictions miraculeuses des faits de l'histoire évangélique.

C'est une méthode fort ancienne et très familière aux apologistes du christianisme traditionnel que de détacher des écrits prophétiques ou autres de l'Ancien Testament des passages qui, dans cet isolement, séparés de leur contexte, et moyennant quelque complaisance, ressemblent à des descriptions anticipées de la personne et de l'histoire de Jésus. Le danger d'une pareille méthode, et on y tomba dès les premiers jours, c'est de transformer en prédiction surnaturelle de simples analogies de mots ou de circonstances. Le premier évangéliste, entre autres, a donné en plein sur cet écueil, et cela n'a rien de surprenant pour ceux qui savent avec quel arbitraire naïf, au nom de théories mystiques roulant sur le sens qu'il était permis de donner à des textes sacrés, les écrivains religieux de cette époque voyaient des confirmations

et des révélations dans des phrases qui n'avaient par elles-mêmes aucun rapport réel avec les sujets traités. En usant des mêmes procédés on aurait pu transformer Homère, Pindare, Aristophane et Virgile en prophètes du Messie. Dans les temps modernes, sous le coup des attaques des penseurs antichrétiens, on s'y prit avec un peu plus de précaution et on fit une sélection de passages des prophètes qui, à première vue, pouvaient, jusqu'à un certain point, prétendre au titre de prédictions de l'Évangile. Aux yeux de tous ceux qui n'ont pas étudié de près cette question, il est certain que cette manière d'argumenter ne laisse pas de faire une certaine impression.

C'est ainsi qu'on alignait l'un après l'autre les fragments de prophéties qui semblaient annoncer plusieurs siècles à l'avance que Jésus, descendant de David, naîtrait d'une mère-vierge à Bethléhem, qu'on l'appellerait le Dieu fort, que Dieu son Père le déclarerait son Fils, qu'il rendrait la vue à des aveugles et l'ouïe à des sourds, qu'il fonderait une alliance nouvelle entre Dieu et les hommes, qu'il parlerait en paraboles, que son ministère serait paisible et doux, qu'il entrerait à Jérusalem monté sur une ânesse, qu'il souffrirait beaucoup, qu'il serait l'objet de mépris et d'inimitiés cruelles, qu'il paraîtrait abandonné de Dieu, qu'on achèterait trente pièces d'argent le moyen de se saisir de lui, qu'il serait frappé, conspué, condamné à la mort des infâmes, qu'il aurait les pieds et les mains percés, que sa robe serait tirée au sort, que toutefois il sortirait du sépulcre sans en avoir ressenti la corruption, que son règne s'étendrait sur toutes les nations et qu'en punition de leur incrédulité les Juifs perdraient leur temple et leur pays. On continuait de même en montrant, par des passages judicieusement sélectés, que l'Ascension, la descente du Saint-Esprit, les missions apostoliques, etc., etc., avaient été prédites longtemps à l'avance par des voyants inspirés.

Le P. Didon n'a pas manqué de reprendre pour son compte cette vieille méthode apologétique. Aux pages que nous venons d'indiquer, on peut lire tout un centon de prédictions détachées des livres de l'Ancien Testament, et il termine fièrement en disant : « Ces passages fragmentaires forment un tableau détaillé

et complet du Messie; on le croirait tracé par les évangélistes après son apparition » (page LXIV). Nous accorderons très volontiers au Révérend Père qu'on aurait grand tort, mais il ne nous trouverait pas d'aussi bonne composition s'il soutenait qu'on pouvait avant cette apparition interpréter ainsi les citations qu'il a déroulées comme les grains d'un chapelet.

N'insistons pas sur le fait que la Synagogue ne les a jamais comprises de la sorte. Le P. Didon nous répondrait qu'elle n'a pas voix au chapitre. Pourtant, pages XLV et XLVI, il s'élève avec quelque vivacité contre la témérité de ceux qui séparent un livre sacré de la société à laquelle il appartient et qui prétendent le comprendre autrement que la tradition qui en est la gardienne. Est-ce que, lorsqu'il s'agit des prophètes d'Israël, la Synagogue n'aurait pas, en vertu de ce principe, le droit de réclamer la justesse *a priori* de ses interprétations? Et est-ce que le P. Didon lui-même s'engagerait à ne comprendre le *Coran*, le *Tripithâka*, ou les *Védas* ou le *Zend Avesta* que dans le sens où les comprennent les sociétés religieuses auxquelles appartiennent ces livres sacrés?

Mais laissons de côté ce paralogisme enfantin qui se réfute tout seul, et insistons plutôt sur l'étonnant aplomb avec lequel le P. Didon ose dérouler une pareille argumentation quand il devrait savoir que la preuve traditionnelle tirée des prophéties a été radicalement mise à néant par la critique moderne et qu'il faudrait tout un long travail de reconstitution pour lui rendre une valeur quelconque.

Je ne viens pas décider si ce travail est possible ou non. Je ne dis pas que la réduction de toutes ces prétendues prédictions à un sens historique, naturel, n'ayant plus rien de miraculeux, est, sur tous les points, à l'abri de toute objection, quand même mon opinion sur ce point est très arrêtée. Mais je demande au nouvel historien de la vie de Jésus s'il ignore donc l'existence des travaux sérieux, nombreux, approfondis, consacrés par les premiers hébraïsants de notre siècle aux livres de l'Ancien Testament, par des hommes qui, pour la plupart, professaient pour le christianisme les plus sincères sympathies, à cent lieues de la

frivolité voltairienne comme des partis pris de l'athéisme, et qui n'ont pas laissé debout une seule des prédictions qu'il cite avec tant de juvénile confiance. Ils ont reconnu que chacun de ces passages remis à sa place, dans son contexte, interprété comme l'exigent les circonstances des temps et des lieux de sa rédaction, perdait toute espèce de caractère surnaturel, devenait soit une allusion, soit une espérance, soit une description, soit une figure poétique, qu'on n'avait pas le droit d'arracher à son milieu naturel pour en faire un oracle à l'échéance de six ou sept siècles après son émission. Il est faux qu'Ésaïe ait prédit qu'une vierge deviendrait mère sans cesser d'être vierge; il est faux que le serviteur de Dieu dont il parle, et qui est un être collectif, soit le Messie personnel de la croyance chrétienne ; il est faux que ses souffrances et sa mort soient, dans le texte prophétique, les souffrances et la mort de Jésus; il est faux que les trente pièces d'argent dont parle un des Zacharies visent d'avance le salaire que reçut Judas pour prix de sa trahison, et si plus d'un prophète a prévu la destruction de Jérusalem et du Temple (ce qui, dans les conjonctures où ils se trouvaient avant la captivité, n'était que trop facile à prévoir), il est faux qu'aucun d'eux ait songé à une seconde destruction qui serait la punition de l'incrédulité du peuple juif vis-à-vis de Jésus-Christ.

Les savants dont je parle sont-ils des « orgueilleux »? Je n'ai jamais vu le moindre symptôme de cet orgueil prétendu, mais que nous importe au fond s'ils ont dit vrai? Nous ne nous permettrions pas de taxer le Révérend Père d'une légèreté impardonnable quand il discute des questions aussi sérieuses. Pourtant il nous en donnerait parfois le droit quand nous le voyons s'embarquer avec tant d'assurance sur un esquif dont il n'a pas même remarqué les trous effrayants. Je ne parle pas de certains *lapsus* échappés à sa plume trop rapide, comme, par exemple, page LVIII, où il attribue à *Esaïe*, II, 12, un passage remarquable qui se lit *Joel*, III, 1. Ce qui est plus grave, c'est le sans-façon avec lequel il se permet de traduire certains passages pour les mieux rapprocher de sa thèse favorite. Je n'en citerai qu'un échantillon, mais il est typique.

Parmi les prédictions alléguées par lui, l'une de celles qui seraient de nature à frapper le plus fortement les lecteurs étrangers aux études bibliques, consiste dans la reproduction du passage, *Daniel*, IX, 26-27; et voici comment le P. Didon nous le traduit, page LXIV : « Le Christ sera mis à mort, et le peuple qui l'aura renié ne sera plus son peuple. Un autre peuple, dépendant d'un chef qui doit venir, détruira la ville et le sanctuaire. » Un lecteur non préparé pensera évidemment que cette prédiction concerne la mort de Jésus et la destruction survenue, quelque quarante ans après, de Jérusalem et du Temple, lors du siège dirigé par Titus. Et il s'écriera : O miracle de prescience!

Voici maintenant la traduction exacte du même passage : « Depuis qu'a été prononcée la parole de ramener (les Juifs) et de rebâtir Jérusalem jusqu'à un Oint, un prince, il y aura sept semaines; et pendant soixante-deux semaines, ils seront ramenés (les Juifs) et (la ville) sera rebâtie, place et enceinte; mais au milieu des tribulations des temps. Et après les soixante-deux semaines, un Oint (ou un Christ) sera exterminé, et personne ne sera pour lui (= ne prendra son parti ou ne lui succédera, — le texte ici est obscur). Et, quant à la ville et au sanctuaire, le peuple d'un prince qui viendra les ravagera... »

Pour comprendre cet oracle énigmatique, il faut savoir que les « semaines » en question sont « des semaines d'années », des périodes de sept ans, et qu'elles se substituent aux 70 ans que Jérémie, en nombre rond, avait assignés comme durée à la captivité de Babylone. L'auteur de l'apocalypse connue sous le nom de Daniel veut dire qu'au bout de soixante-deux semaines d'années soit 434 ans, un Oint, c'est-à-dire un prêtre, sera exterminé, tandis qu'un autre Oint, cette fois un prince, avait figuré à la tête de ceux qui étaient revenus en Judée pour rebâtir Jérusalem. Il n'est pas difficile de deviner à qui l'écrivain fait allusion. L'Oint-prince, c'est Zorobabel, le directeur du retour de Babylone. L'Oint exterminé, c'est le grand prêtre Onias qui fut destitué par le roi Antiochus, en 174, et tué quelques années après. C'est un de ces détails, parmi tant d'autres, qui ont élevé à la hauteur d'une certitude la supposition que le livre de Daniel a été écrit sous le

règne d'Antiochus Épiphane. Mais, quoi qu'il en soit, où voit-on dans ce passage une prédiction quelconque « du Christ », de sa mort et du moment où Jésus vivrait? Qui autorise le Père Didon à parler d'une « destruction » de la ville et du Temple, là où il n'est question que d'un « ravage », corruption, souillure, profanation, mais non pas « destruction »? Pourquoi se permet-il de traduire « le Christ » quand il n'est parlé que d'« un Christ » ou « un Oint », car les deux mots sont de sens identique et s'appliquent également aux princes de la maison royale, aux prêtres et même aux prophètes?

Voilà pourtant ce qu'une idée préconçue fait de ce respect scrupuleux de la vérité auquel certainement prétend le P. Didon et dont nous ne lui contestons pas le désir, mais dont nous lui refusons catégoriquement la capacité. On peut juger par ce qui précède de la valeur réelle des trompe-l'œil qu'il présente avec tant d'assurance sous le nom de prophéties miraculeuses. Nous ne mettons pas en doute sa sincérité, nous ne voulons pas l'accuser de légèreté, mais nous lui imputons une de ces cécités à demi-volontaires qui proviennent de l'asservissement préalable de l'intelligence à une autorité dictatoriale. On peut, après cette inféodation, être ou devenir grand orateur et grand écrivain, mais il ne faut pas se mêler de critique religieuse, et, à ceux qui trouveraient ce jugement trop sévère, nous nous bornerions à présenter ces lignes vraiment renversantes que nous lisons, page LXVII : « Toute la Bible est messianique... Les plus grands docteurs parmi les Juifs, les targumistes du Ier et du IIe siècle, les Onkelos, les Jonathan, les Akiba, n'ont jamais hésité à interpréter ainsi le livre sacré. Les passages que nous avons cités ne faisaient aucun doute pour eux, et ils les entendaient comme nous ! ! »

Après un pareil défi à l'évidence, on peut, comme on dit vulgairement, tirer l'échelle.

V

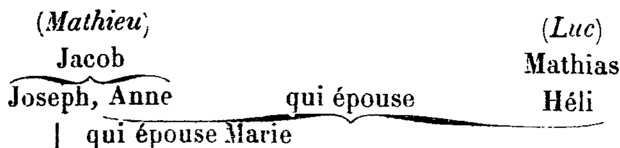
On nous permettra donc de ne pas entrer bien avant dans l'examen d'un livre à prétention critique et dont l'auteur se ré-

vèle si complètement étranger aux rudiments de la science qu'il voudrait invoquer. Sur un seul point, nous le voyons faire preuve d'une certaine indépendance d'esprit et de quelques recherches techniques, C'est dans sa dissertation sur le moment le plus probable où Jésus naquit. D'accord avec plus d'un spécialiste moderne, et bien que ses motifs ne soient pas tous d'égale valeur, le P. Didon arrive à la conclusion qu'il faudrait antidater l'ère vulgaire de trois ou quatre années. Seulement il ne parvient à concilier le témoignage de *Matthieu*, II, 7, d'après lequel Jésus serait né vers la fin du règne d'Hérode le Grand, avec celui de *Luc*, II, 1, d'après lequel cette naissance aurait eu lieu lors du recensement ordonné par Auguste sous le proconsulat de Quirinus en Syrie, par conséquent lorsque la Judée était devenue province romaine, qu'au moyen de suppositions très peu vraisemblables. Mais il est un autre point sur lequel le P. Didon a déployé toute la sagacité et toute la subtilité dont il est capable, et où il a été aussi malheureux que laborieux.

On a remarqué depuis longtemps l'espèce de contradiction qui caractérise les récits de Matthieu et de Luc sur la naissance et la famille de Jésus. Tous deux s'accordent sur le fait en lui-même de la conception miraculeuse du fils de Marie et sur sa naissance à Bethléhem. Ce devait être un point de croyance déjà fixé à l'époque où ces deux évangiles furent rédigés, du moins dans la partie de l'Église chrétienne à laquelle appartenaient leurs rédacteurs. Sur presque tout le reste, ils diffèrent tellement que les « harmonistes » se sont donné toutes les peines possibles pour fondre les deux récits en un seul sans faire violence aux textes, et n'y sont jamais parvenus. Tous deux sont aussi d'avis que Jésus est un descendant direct du roi David. C'était une question qui avait une grande importance aux yeux des Juifs, bien que Jésus lui-même se soit exprimé (*Marc*, XII, 35-37; *Matth.*, XXII, 41-46; *Luc*, XX, 41-43) de telle sorte qu'on a le droit de douter qu'il partageât cette idée. Mais n'importe. Ce qui est extrêmement curieux, c'est que les deux évangélistes déroulent, chacun de son côté, la généalogie davidique de Jésus, et qu'au lieu de la faire aboutir à Marie sa mère, ils désignent son époux

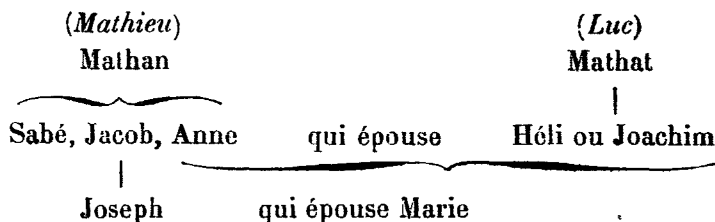
Joseph comme le dernier membre de cette lignée royale. Et pourtant ils ont enregistré une tradition d'après laquelle Joseph n'était pour rien dans la naissance de l'enfant-Messie! Pourquoi donc s'être donné la peine de montrer que Joseph descend de David? On est, dans la critique indépendante, assez généralement d'accord pour penser que, lorsque les deux évangiles furent écrits (Marc et Jean ne disent rien de la naissance du Christ), le souvenir précis des circonstances qui avaient entouré son berceau et son enfance était perdu, que la légende pieuse, dirigée par un dogmatisme commençant, en avait pris la place, qu'il s'était formé çà et là dans les communautés judéo-chrétiennes de Palestine des récits naïfs, poétiques, associés à des efforts pour reconstituer jusqu'à David, et même au delà, cette généalogie davidique à laquelle on attachait tant de prix, et qu'enfin les deux évangélistes, recueillant, chacun de son côté, le dépôt flottant de deux courants légendaires parallèles, mais différents, l'avaient enregistré pour ne rien négliger de ce qui pouvait satisfaire la curiosité légitime de leurs lecteurs. Je n'entends ici ni approuver ni combattre cette solution de la difficulté, je me borne à l'exposer. Il était d'avance évident que le P. Didon ne l'accepterait pas. Il n'est pas plus sensible aux divergences du récit de Matthieu et du récit de Luc qu'aux différences allant jusqu'à la contradiction qui séparent des synoptiques l'évangile de Jean. Cela encore ne saurait nous surprendre. Mais son attention est fortement éveillée par le fait que pourtant si Jésus n'est humainement fils que de Marie, la généalogie davidique aboutissant à Joseph ne prouve plus rien du tout pour sa messianité, et par cet autre fait que, dans les deux évangiles, Joseph se rattache à David par des ascendants qui ne sont nullement les mêmes. D'après Matthieu, Jésus descend de David par Salomon et les rois de Juda ses successeurs; d'après Luc, il en descend par Nathan, autre fils de David. Dans le premier évangile, le père de Joseph se nomme Jacob, et dans le troisième il se nomme Héli, et la divergence continue tout le long des deux arbres généalogiques, sauf sur un ou deux noms qui sont communs. On a cru pouvoir déduire de cette étrange diversité qu'au fond ces deux généalogies

n'étaient bien sûrement fixées ni l'une ni l'autre; que, dans la ferme persuasion où l'on était que Jésus était le Messie, et qu'étant le Messie il devait descendre de David, on avait procédé avec un peu de complaisance pour établir cette filiation. La première idée qui était venue aux pieux chercheurs avait été de rattacher Joseph, père de Jésus, à la grande lignée royale qui comptait des noms illustres, révérés, comme Asa, Josaphat, Ezéchias et Josias; c'est la généalogie de Matthieu. Puis, à la réflexion, il sembla peu convenable que beaucoup d'ancêtres directs du Messie, à commencer par le roi Salomon lui-même, à continuer par Roboam son fils, Achaz, Manassé, Jechonias, et autres rois descendant de David, eussent donné tant d'exemples scandaleux. Comment! L'union adultère de David et de Bathséba, mère de Salomon, aurait été l'un des actes préparatoires au salut du monde! On préféra donc dresser une autre généalogie en partant de Nathan, fils aussi de David, et dont la descendance beaucoup plus obscure ne prêtait pas à une pareille objection. Mais ce ne sont pas non plus là des explications qui puissent plaire au P. Didon, et alors on ne se fait pas d'idée de toutes les subtilités, de toutes les rubriques, de toutes les hypothèses qu'il inflige à son cerveau et au nôtre pour arriver à ceci, que Joseph et Marie descendent tous les deux du roi David. Invoquant les légendes sans aucun fondement historique qui ont donné à Marie une mère qui s'appelait Anne, et un père qui s'appelait Joachim ou Héli, il fait d'Anne la sœur de Joseph et l'épouse d'Héli qui doit être aussi Joachim. Je demande pardon à mes lecteurs de l'amphigouri que je résume aussi clairement que je peux, et, pour les aider, je reproduis la fin du petit tableau dû à l'ingéniosité du Père Didon.



Ici Joseph devient donc le mari de sa nièce et nous devons savoir gré à l'imagination du P. Didon de n'avoir pas désigné l'au-

torité qui accorda la dispense. Mais, comme s'il n'était pas trop confiant lui-même dans la validité de ce petit arrangement, il nous en présente au choix un autre, en vertu duquel Anne, mère de Marie, était une tante de Joseph et tout de même l'épouse d'Héli, de sorte que cette fois Joseph aurait épousé sa cousine germaine. Les choses se présenteraient alors sous cette forme :



On voit bien, et de son point de vue nous ne saurions l'en blâmer, que ce qui préoccupe le P. Didon, c'est surtout de prouver la descendance davidique de Marie sur les ascendants de laquelle les évangiles ne soufflent pas un traître mot. Pourtant, à moins de les démentir carrément, il faut bien que Joseph aussi soit descendant du glorieux roi. De là, ces tours de force, ces prestidigitations avec les noms propres, au point qu'à la fin on se frotte les yeux qui n'y voient plus que du feu.

Mais, à quoi bon, je vous en prie, toutes ces combinaisons entortillées? Elles sont rendues d'avance inutiles par les textes mêmes. qui ne s'occupent absolument que des ascendants de Joseph, qui se seraient évidemment occupés aussi de ceux de Marie, si leurs écrivains y avaient ajouté la même importance qu'un éloquent frère prêcheur du XIXe siècle, mais qui n'en ont rien fait, parce qu'à leurs yeux la seule descendance davidique essentielle à fixer était celle de Joseph. Celle-là une fois fixée, le reste était sans intérêt. C'était comme fils de son père, et non comme fils de sa mère qu'on héritait des droits à la possession en Israel (le lévirat lui-même reposait sur ce principe). Consultez les deux textes, et vous verrez que, dans Matthieu comme dans Luc, dans Luc comme dans Matthieu, c'est Joseph, et nul autre, qui fait que Jésus descend de David. Si par là les deux évangélistes sont en désaccord entre eux

en présentant chacun une généalogie différente, et avec eux-mêmes en racontant d'autres choses qui réduisent à zéro la paternité de Joseph, c'est une autre question, mais qui ne change rien au fait patent que les deux généalogies aboutissent à Joseph et n'aboutissent qu'à lui.

On s'aperçoit vite, en lisant le P. Didon, que son savoir théologique, même en dehors des questions d'exégèse, est très borné. Il ignore l'histoire du dogme chrétien aussi bien que celle d'Israël. Il croit que les Ebionites et les Nazaréens sont des sectes qui se sont séparées de l'Église constituée avant eux, comme s'il n'était pas démontré qu'ils perpétuèrent assez longtemps et par attachement obstiné à la tradition le type primitif de la première chrétienté. Le conflit des premiers temps entre les judéo-chrétiens de Pierre et les universalistes conséquents de Paul, conflit qui doit trouver son explication dans les précédents posés par Jésus lui-même, n'est ni reconnu dans sa gravité ni préparé par le récit historique. Il semblerait, à lire le P. Didon, que le dogme de la Trinité a plus de dix-huit siècles d'existence. Nous lisons (II, p. 302) cette phrase inconcevable sous la plume d'un docteur « bien instruit dans le royaume de Dieu » : « Être reconnu comme le Fils de Dieu, égal du Père, c'était la plus grande gloire, la seule que Jésus avait cherchée au milieu des hommes ». Comparez *Philipp.*, II, 5-9, et même selon l'évangile de Jean une pareille assertion est absolument contraire à l'histoire. La crédulité du Révérend Père en fait de miracles est illimitée. Il croit ferme aux possessions démoniaques. L'entrée d'une légion de démons dans le corps des pourceaux de Gadara lui paraît toute simple. Le poisson qui contenait dans ses entrailles une pièce de monnaie, et qui fut pêché par Pierre, juste à point nommé pour que le Maître et lui acquittassent un impôt qu'on leur réclamait, n'a rien qui le déconcerte (pp. 382 et 472). La manière dont il comprend le ministère de Jean-Baptiste et surtout son message à Jésus (*Matth.* XI) est un, démenti flagrant au texte lui-même (comp., XI, 11). Si les exorcistes juifs remportaient, eux aussi, des succès réjouissants, cela doit tenir « à la complaisance » des mauvais esprits (p. 296). Une des questions qui préoccupe le plus les commentateurs du Nouveau

Testament, savoir la proximité de la fin du monde actuel et du retour du Christ, telle qu'elle est enseignée dans tous les livres du recueil sacré, est à peine comprise et elle est éludée prestement en quelques lignes qui sont tout le contraire d'une solution (comp. p. 224). Rien sur l'identité de l'union que Jésus désire entre ses disciples, lui-même et Dieu, et de l'union qu'il déclare exister entre lui et le Père. C'est pourtant un des traits les plus saillants de l'enseignement johannique. Dans l'histoire de la Passion, nous voyons figurer l'épisode légendaire de sainte Véronique, dont les évangiles ne savent rien, et dont les origines très suspectes semblent également inconnues de notre historien. En revanche, l'hypothèse des visions, comme explication des scènesde la résurrection, est très malmenée, comme si la vision ne pouvait jamais être, dans certains milieux et certaines conditions d'esprit, l'enveloppe ou la forme d'idées très élevées et très pures. Nous lisons (p. 365) : « La mort est la conséquence logique, fatale, inexorable, du péché. Si le péché n'a point souillé un être, il est juste qu'il échappe à la mort. » Mais alors, l'animal qui ne pêche point ne devrait pas mourir, ni les saints non plus. Et si la mort, comme cela paraît assez vraisemblable, est la conséquence de l'organisation physique des êtres animés, comment l'homme, même sans péché, en serait-il exempt, puisque, par son corps, il vit de la vie animale?

Encore une fois, nous nous refusons à discuter toutes ces questions au fond. Nous entendons seulement protester contre cette façon cavalière qui consiste à se tirer d'embarras en lançant à la tête du lecteur ahuri ces apophtegmes tranchants qui soulèvent immédiatement des objections plus graves encore que la difficulté dont on veut se tirer. Nous en dirons autant de ces petites habiletés que l'on croit si décisives quand il s'agit de concilier des récits dont les détails se contredisent. L'histoire, rationnellement étudiée, n'attachera guère d'importance au fait que, dans un évangile, Jésus a guéri un aveugle en entrant à Jéricho, tandis que, dans un autre, ce fut en sortant et que, d'après un troisième, il en guérit deux ; ou bien que, d'après l'un, il y avait deux démoniaques furieux à Gadara et que, d'après l'autre, il n'y en

avait qu'un. Qu'importent ces adiaphora, quand il ressort de toutes les analogies des récits comparés entre eux qu'il s'agit clairement d'un seul et même épisode, dont quelques particularités ont pu se modifier avec le temps et selon les représentations que s'en faisaient les narrateurs intermédiaires? Mais, pour envisager ainsi les choses, il faut se résigner à voir dans les évangiles, du moins dans les trois premiers, des écrits de seconde et troisième main, comme la comparaison attentive de leurs textes le démontre, et non plus, comme le Père Didon aime à s'en flatter, des livres rédigés d'un bout à l'autre par des témoins immédiats des faits racontés, ou du moins garantis par eux. Il en est donc réduit à ces procédés enfantins de la vieille harmonistique. Il faut admettre que Jésus a guéri des aveugles en entrant à Jéricho, puis en sortant de cette ville; que deux aveugles furent l'objet de sa compassion sur un point, ou que sur les deux un seul fut remarqué par une partie des assistants, et, chose bizarre, que les circonstances, les paroles échangées, les dispositions de la foule furent identiquement les mêmes[1]. Il faut supposer aussi qu'à Gadara il y avait bien deux démoniaques furieux, mais qu'il y en avait un plus furieux que l'autre et qui monopolisa l'attention de beaucoup de spectateurs[2], ce qui explique pourquoi Marc et Luc n'en connaissent qu'un, tandis que Matthieu en connaît deux. Faisons trêve. Ce ne sont là que des enfantillages imaginés pour défendre à tout prix l'inspiration surnaturelle des textes canoniques. Il y a beau temps que la critique sérieuse les a relégués dans l'insignifiance dont ils n'auraient jamais dû sortir.

L'espace nous manquerait si nous allions énumérer les innombrables bévues que sa critique d'amateur et son parti pris ont fait commettre au Père Didon. Ce travail, du reste, serait inutile. En pareille matière, ce qui importe, ce sont les principes et la manière d'envisager les documents. Nous croyons avoir montré suffisamment que, sur ce double terrain, le Père Didon a entrepris

1) Comp. *Matth.*, xx, 29-34; *Marc*, x, 46-52; *Luc*, xviii, 35-43.
2) Comp. *Matth.*, viii, 28-34; *Marc*, v, 1-17; *Luc*, viii, 26-37.

une tâche à laquelle il n'était pas préparé, à laquelle, je le pense, le pli depuis longtemps pris par son esprit ne lui permettait pas de se préparer. Je suis persuadé que, si cette critique de sa critique lui tombe sous les yeux, elle n'effleurera pas même la confiance un peu béate qu'il professe dans l'excellence de sa méthode historique. Mais, à mon tour, je le mets au défi d'amener à sa manière de voir un seul des hommes indépendants qui ont étudié les évangiles en s'armant des ressources mises à leur disposition par les travaux scientifiques dont la Bible a été l'objet au cours de ce siècle. Seuls, les incompétents pourront se laisser prendre à ce ton d'assurance imperturbable et d'autorité cassante qui règne d'un bout à l'autre de ces deux volumes. Y a-t-il de notre part beaucoup d'orgueil et de superbe à persister dans notre manière de voir, après avoir lu cette réfutation qui nous paraît si défectueuse? J'espère que non. Il serait bien étrange que la modestie et l'humilité consistassent à approuver ce qui paraît faux. Je me borne, en terminant, à soumettre aux méditations de l'éminent prédicateur, dont j'aurais voulu pouvoir dire plus de bien, cette réflexion que je me faisais tout en lisant son gros ouvrage : Jésus aurait-il trouvé un seul disciple parmi ses compatriotes, si tous avaient été imbus des principes qui l'ont guidé, lui, Père Didon, dans la confection de son livre? Après tout, les Scribes et les Pharisiens étaient assis sur la chaire de Moïse ; ils avaient pour eux l'autorité traditionnelle, le sens reconnu des Écritures, l'antiquité au moins apparente de leurs doctrines, le prestige du sacerdoce ininterrompu, la grande voix populaire, la superstition et la scolastique. Il fallait secouer le joug de toutes ces puissances pour adhérer à Jésus-Christ. Ce qui veut dire que si le P. Didon avait été compatriote et contemporain de Jésus, il n'eût pu devenir son disciple, qu'à la condition de rompre avec tous les principes qui l'ont guidé comme historien.

Albert Réville.

REVUE DES LIVRES

Ernest Renan. — *Histoire du peuple d'Israël*, t. III. — Paris, Calmann-Lévy ; in-8 de xii et 527 p.

Le troisième volume de l'*Histoire du peuple d'Israël* de M. Renan va de la destruction du royaume d'Israël au retour de la captivité de Babylone. Il embrasse la période capitale de l'histoire religieuse et littéraire des Israélites, celle qui nous est le mieux connue, parce que la plus grande partie des documents hébraïques conservés dans la Bible en procèdent et s'y rapportent. L'histoire du royaume de Juda depuis la chute de Samarie jusqu'à la destruction de Jérusalem et celle des exilés de Juda à Babylone constituent un des éléments essentiels de l'histoire humaine. Elles offrent ainsi à l'esprit philosophique de M. Renan un sujet admirable, où il peut déployer à son aise les considérations générales sur la civilisation auxquelles il se complaît, et elles sont suffisamment documentées pour que l'imagination de l'historien ne soit pas obligée de suppléer constamment au silence des témoignages historiques.

Les deux siècles qui s'écoulent de la disparition du royaume des dix tribus au retour des exilés, sous Zorobabel, ont donné naissance à la grande littérature hébraïque, à la *Thora* et au monothéisme universaliste, humanitaire, qui est la gloire immortelle d'Israël dans l'histoire. Telles sont les trois questions capitales autour desquelles se déroule le récit de M. Renan. Les ouvriers de cette triple création religieuse sont les prophètes appuyés par le groupe des *anavim*, des piétistes, des saints, précurseurs des pharisiens et des ébionites de l'ère chrétienne. Les instruments de la transformation opérée en Juda sont les deux rois Ézéchias et Josias. Dans leur ensemble ces résultats ne sont pas nouveaux ; ils ont été établis par la critique biblique protestante ou — pour mieux dire — indépendante de la tradition orthodoxe. Mais je ne pense pas qu'ils aient jamais été exposés dans une description plus vivante, plus plastique, et par conséquent plus propre à faire comprendre aux lecteurs modernes ces situations antiques qu'il est si difficile de se représenter à moins d'une longue initiation. Et que d'aperçus originaux, que de solutions ingénieuses des détails sujets à controverse, grâce à cette merveilleuse connaissance générale de l'Orient que les exégètes de l'Ancien Testament devraient tous posséder et qui manque à la plupart d'entre eux, trop étroitement parqués dans l'étude des écrits bibliques !

Dans les problèmes de critique littéraire, M. Renan prend nettement position. Le règne d'Ézéchias est pour lui l'époque classique de la littérature hébraïque. Les anciens textes du Nord, notamment le *Iasar* ou Livre des guerres de Jahvé, sont mis en œuvre par des écrivains de Juda. De là les livres des *Juges*, de *Samuel*, des *Rois*, retouchés sans doute plus tard, corrigés, étriqués ou amplifiés, mais dont l'origine remonte aux «hommes d'Ézéchias». Ce sont eux aussi qui compilent un recueil de proverbes et qui, probablement, composent les vies de prophètes intimement liées à l'histoire des rois. La philosophie religieuse produit le livre de *Job*. Enfin le piétisme des *anavim* donne naissance au psaume, «la création littéraire la plus belle peut-être, et certainement la plus féconde du génie d'Israël». Sous Josias l'activité littéraire continue, mais avec des symptômes de décadence. Si Isaïe a été la grande figure de la littérature classique, dans son premier épanouissement, Jérémie est le personnage central de la seconde phase. « Très inférieur à son devancier par le talent, il le surpassa par le sérieux tragique et l'obstination terrible. Il fut le premier saint, dans l'acception étroite du mot » (p. 153). Avec Jérémie, le prophétisme se rapproche du sacerdoce; les *anavim* se groupent de plus en plus autour du temple de Jérusalem et fixent les recueils de leurs prescriptions, leur code, la *Thora*. C'est dans le groupe des *anavim* déportés à Babylone que l'activité prophétique et la constitution d'une société idéale de saints, de pieux adorateurs de Jahvé, s'achèvent avec Ézéchiel et le second Isaïe.

Que, sur telle ou telle question de détail, la critique biblique de M. Renan puisse être contestée, cela va de soi. Mais sa conception générale me paraît absolument juste et beaucoup plus historique, avec ses vives couleurs, que les dissertations et les analyses desséchées de nombreux savants qui éparpillent sur un grand nombre de siècles, avant et après l'exil, la rédaction des principaux livres de la Bible. Le retour de l'exil et la constitution du judaïsme postexilien sont tout à fait inexplicables et comme suspendus en l'air, si l'on n'admet pas l'existence antérieure d'une littérature et d'une législation qui aient fourni le noyau résistant autour duquel le judaïsme s'est formé. Cette concentration des écrits bibliques dans un espace de deux cents ans, fait aussi disparaître l'objection grave que suscitent tous les systèmes d'après lesquels la littérature hébraïque aurait produit pendant cinq ou six siècles, du IXe au IIIe, une série d'œuvres dont la langue ne présenterait pas de modifications profondes. M. Renan ne discute même pas l'hypothèse de MM. Havet et Vernes qui font de la littérature prophétique une œuvre presque tout entière pseudépigraphique ; il a un sentiment littéraire trop vif pour sortir du temps et du milieu auxquels se rapportent ces écrits si vivants et tout pleins d'actualités.

La *Thora*, elle aussi, a été constituée, sauf modifications de détails nombreuses, pendant la période classique de l'activité religieuse d'Israël. Les idées de M. Renan à ce sujet sont fort bien résumées dans le passage suivant : « Les trois degrés de la législation religieuse chez les Hébreux se distinguent ainsi fort nettement : un premier âge, caractérisé par un génie grandiose, s'expri-

mant en formules simples que le monde entier a pu adopter (c'est l'âge des prophètes anciens, du *Livre de l'alliance*, du *Décalogue*); un second âge, empreint d'une moralité sévère et touchante, gâtée par un piétisme fanatique très intense (c'est l'âge du *Deutéronome* et de Jérémie); un troisième âge, sacerdotal, étroit, utopique, plein de chimères et d'impossibilités (c'est l'âge d'Ézéchiel et du *Lévitique*). Comme toutes les grandes choses, la *Thora* juive est anonyme; pas au point, cependant, que, derrière ce texte, devenu sacré au plus haut degré, ne se dessinent trois ou quatre grandes figures, Élie (tout légendaire), Isaïe, Jérémie, Ézéchiel » (p. 432-3).

Ces conclusions doivent, d'ailleurs, être tempérées par deux observations fort justes. D'une part, les mesures de la *Thora* sont conçues pour un État de proportions très réduites et, souvent même, pour une société idéale de saints plutôt que pour une nation; elles ont toujours eu un certain caractère théorique; elles n'ont jamais été appliquées strictement à la vie nationale. D'autre part, elles n'ont jamais eu un caractère définitif. Depuis que la *Thora* a pris naisssance, la refonte de la Loi a été la perpétuelle préoccupation des esprits actifs en Israël. C'est pour cette raison même que, sans briser le cadre de l'évolution historique telle que la conçoit M. Renan, on peut admettre que la part du judaïsme post-exilien dans la rédaction du code sacerdotal et même du *Deutéronome* a été plus considérable qu'il ne le donne à entendre. La Loi religieuse d'Israel a été, ce nous semble, ébauchée en toutes sortes de recueils de prescriptions antérieurs au VIIe siècle (ce que M. Renan admet parfaitement) et elle a été reprise en sous-œuvre pendant des siècles, jusqu'au jour où les commentaires de la Loi sont devenus eux-mêmes le texte des modifications nouvelles provoquées par l'argutie des rabbins et les inspirations toujours changeantes des conditions sociales qui les régissent. Le rabbinisme talmudique est la suprême manifestation de l'esprit d'Israël en pareille matière; mais la tendance qui s'y épanouit remonte haut dans le passé. M. Renan nous semble donc dire vrai quand il affirme (p. 67) que les hypothèses modernes sur la composition du *Pentateuque*, loin d'être trop compliquées, ne le sont pas assez, — et plus encore quand il condamne ceux qui veulent retrouver en détail les retouches, les repentirs, les caprices de kalam des scribes sacrés. « La critique méconnaît son rôle quand elle veut porter dans ces questions une trop grande précision de détail » (p. 430). De grâce, que l'on cesse de dépecer chaque verset en fractions appartenant à deux ou trois sources différentes. Ce sont là des chinoiseries exégétiques, bonnes tout au plus à faire illusion aux badauds.

Mais, plus que les écrits des prophètes, plus que la *Thora*, c'est le monothéisme universaliste qui est la gloire de l'œuvre religieuse accomplie par les jahvéistes de Juda. M. Renan le fait admirablement ressortir dans l'hommage qu'il rend au grand anonyme que nous appelons le second Isaïe. Une contradiction interne, néanmoins, compromet ce monothéisme, d'ailleurs si remarquablement élevé et moral. Le dieu unique, — *Dieu* tout court, — c'est l'ancien Jahvé, l'ancien dieu protecteur d'Israël, qui, du milieu de tous les autres dieux,

avait fait alliance avec son peuple israélite. En devenant absolu, au point de vue philosophique, Jahvé n'en est pas moins relatif et particulariste dans ses rapports avec le peuple juif. Il a gardé sa tradition et cette tradition ne convient plus à sa nature présente. C'est ici, ce me semble, qu'éclate l'erreur fondamentale de la conception que se fait M. Renan du développement religieux d'Israël. Dieu, tel que le conçoivent les grands prophètes, n'a rien de commun avec l'Elohim monothéiste primitif imputé par M. Renan aux ancêtres des Israélites (voir p. 25). Il sort directement du Jahvé particulariste que les enfants d'Israël ont considéré comme leur dieu depuis qu'ils ont une histoire. Dieu, tel que le prêchent les prophètes de l'exil, n'est pas une réaction de l'ancien Elohim contre Jahvé, car il conserve de Jahvé justement ce qui en fait le caractère distinctif et la valeur pour les Israélites. Ceux-ci sont allés du concret à l'abstrait, mais leur abstraction même a conservé une face concrète. et, pour la masse des fidèles, c'est cette dernière seule qui est demeurée sensible. En glorifiant le Dieu de l'univers, le Juif n'a pas cessé d'exalter son dieu.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter les réflexions morales et les considérations générales que M. Renan sème à profusion à travers son récit et qui lui donnent un si haut intérêt pour les lecteurs même les plus étrangers à l'histoire d'Israël. Je ne puis m'empêcher, cependant, de constater une certaine contradiction dans l'ensemble des jugements portés sur les prophètes. D'une part, l'auteur les traite constamment de fanatiques, exaltés, utopistes et, pour tout dire en un mot, de fous; d'autre part, il est amené à chaque instant à reconnaître, non seulement que l'œuvre de ces fous est une des plus précieuses contributions à la civilisation générale, mais encore que dans les conjonctures politiques si difficiles où se débattait le royaume de Juda, c'étaient eux le plus souvent qui voyaient juste et qui donnaient les bons conseils. Alors pourquoi les taxer de folie? Les prédicateurs, à l'exemple de saint Paul, affectionnent, il est vrai, de parler de la folie de la croix pour désigner la plus haute sagesse. L'historien doit-il imiter en cela le prédicateur? Il semble plutôt que cette contradiction des jugements portés sur les prophètes se rattache à l'idée, mainte fois exprimée par M. Renan, que ce qui arrive en ce monde est « le résultat d'un effort aveugle tendant en somme vers le bien ». S'il en est ainsi, j'avoue ne pas plus comprendre l'idée générale que son application particulière. D'un ensemble de forces aveugles il ne peut sortir que des résultats sans aucune valeur morale. Pourquoi refuser à la cause les caractères que l'on reconnaît dans l'œuvre qu'elle produit?

M. Renan nous annonce, pour un avenir prochain, le quatrième et dernier volume de son *Histoire du peuple d'Israël*. Il aura, ainsi, rejoint le point de départ de son *Histoire des origines du Christianisme* et achevé le monument le plus considérable de la science des religions en France pendant le XIXe siècle. Heureux l'homme auquel il est donné d'achever une pareille œuvre!

N..

EDOUARD REUSS. — *Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments.* 2te vermehrte und verbesserte Ausgabe. — 1 vol. in-8° de p. XX et 780. Brunswick, Schwetschke, 1890.

M. Reuss vient de publier la seconde édition de son *Histoire des livres de l'Ancien Testament*; la première édition date de 1881. L'auteur nous avertit dans la préface (p. XIII), qu'il a peu modifié son ouvrage : les changements se réduisent à de nouvelles notices bibliographiques et à la correction des fautes d'impression. Comme il le prévoit en s'adressant à ses lecteurs, les anciennes coquilles, en disparaissant, ont fait place à de nouvelles; nous en avons en effet constaté plusieurs dans les additions bibliographiques. En dépit de la modestie de l'auteur, dans ses déclarations préliminaires, l'œuvre a bien été « augmentée et améliorée ». M. Reuss, livrant au public le résultat des études d'une vie entièrement consacrée aux recherches scientifiques, n'avait point à changer de point de vue; la voie qu'il a ouverte, il y a longtemps déjà, est toujours la voie droite et sûre.

L'ouvrage de M. Reuss est conçu d'après un plan très méthodique. Après avoir traité, dans l'introduction, de plusieurs questions générales se rattachant à son sujet (méthode, sources, chronologie, etc.), il divise celui-ci en quatre parties : *époque héroïque, époque prophétique, époque sacerdotale, époque des scribes.*

Le premier livre roule essentiellement sur l'histoire d'Israël depuis ses origines jusqu'à l'établissement de la royauté. Dans cette période, si pauvre en productions littéraires, le cantique de Debora, cette perle du livre des *Juges*, nous donne une très haute idée de la poésie hébraïque de ces temps reculés. Le second livre commence avec David, roi d'Israël, pour finir avec la destruction de Jérusalem : la littérature hébraïque brille alors d'un très vif éclat. Mais à quelque hauteur qu'elle se soit élevée sous la monarchie, le feu dont elle a brûlé l'embrase encore, lorsque le prêtre a succédé au prince et pris la direction spirituelle et morale du peuple. C'est ce que nous voyons dans le troisième livre qui débute, au point de vue littéraire, par les *Lamentations* et se termine par *Daniel*. La dernière partie de l'ouvrage est consacrée à l'histoire de la nation israélite depuis l'ère maccabéenne jusqu'à la prise de Jérusalem en 70, période féconde, elle aussi, au point de vue littéraire, témoin le psautier, la littérature apocalyptique, les apocryphes, etc.

Comme le prouve cette courte analyse d'un long travail, riche en renseignements de tout genre, et où nous ne saurions rien signaler d'incomplet, si ce n'est parfois la bibliographie (plusieurs travaux récents ont été omis), le travail de M. Reuss dépasse de beaucoup le titre qu'il lui a donné. Ce n'est pas en effet une simple histoire des livres de l'Ancien Testament, c'est une véritable histoire d'Israël, depuis les origines jusqu'à l'an 70 après Jésus-Christ rédigée d'après les sources hébraïques et juives. Ce qui en fait le mérite essentiel, c'est que l'auteur a placé la littérature (canonique et extra-canonique) de l'Ancien

Testament dans son véritable cadre historique et chronologique; quiconque étudiera cet ouvrage aura une idée très exacte et très vraie de la littérature des Hébreux et des Juifs leurs successeurs. M. Reuss a eu raison dans le choix du plan qu'il s'est imposé : l'activité littéraire d'un peuple ne doit point être séparée de son activité politique, sociale et religieuse.

On n'attendra point de nous une critique de l'œuvre de M. Reuss : nous sommes en trop grande communauté d'idées avec l'éminent professeur pour différer de lui sur le principe, la méthode et les lignes générales. Nous nous contenterons d'attirer l'attention sur quelques points spéciaux, où notre sentiment n'est point identique à l'opinion de notre vénéré maître.

Nous n'acceptons pas, par exemple, ce jugement classique en quelque sorte que « le peuple d'Israël soit le plus important de l'antiquité » (p. 2). La Grèce ne nous paraît point avoir joué un rôle inférieur à celui de la Judée, dans l'éducation de l'humanité; si nous devons beaucoup à Israël dans le domaine religieux, la Grèce, par ses philosophes, ses penseurs et ses artistes, n'a pas moins de droits à notre reconnaissance dans le champ du spiritualisme.

M. Reuss fait descendre les Sémites des montagnes où le Tigre et l'Euphrate prennent leurs sources (p. 37). Ce point de vue, croyons-nous, sera de plus en plus abandonné, et l'on recherchera toujours davantage l'origine des Sémites du côté de l'Arabie : telle est du moins notre conviction.

L'auteur estime que le mot « Élohim » ne prouve point le polythéisme primitif des Hébreux (p. 65 et 83). Nous avons essayé de nous en convaincre, en lisant les pages que M. Baethgen a consacrées à ce sujet, dans l'ouvrage dont il a été récemment rendu compte dans cette *Revue*. Mais, quoi qu'on dise ou l'on fasse, à quelque interprétation qu'on se rattache, nul n'empêchera que la terminaison *im* ne soit la désinence du pluriel, et que cette désinence ne soit le témoin, dans l'antique Israël, d'une conception religieuse transformée plus tard et changée du tout au tout. Les subtilités de l'exégèse et de la philologie se heurtent au fait brutal.

Si M. Reuss n'a point modifié ses vues sur le Cantique (p. 230 et suiv.), question sur laquelle nous différons entièrement d'opinion avec lui, nous avons été heureux de constater qu'il maintient toujours l'antiquité de Joël (p. 257 et suiv.); nous n'avons pas modifié notre opinion sur cette thèse, que nous avons défendue, il y a plusieurs années déjà.

Nous aurions, sans doute, d'autres réserves à faire, mais peu importe au lecteur de savoir que nous ne sommes pas de l'avis de M. Reuss, sur tel ou tel point. Ce qui l'intéresse, c'est que l'ouvrage qu'on lui présente lui soit recommandé, et qu'on lui donne d'excellentes raisons pour l'engager à le lire. C'est ce que nous faisons sans aucune réserve.

Édouard Montet.

KARL BUDDE. — *Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau.* — Giessen, Ricker.

M. le professeur Budde s'était engagé vis-à-vis de la librairie Mohr, de Fribourg, qui est en train de publier une excellente collection de manuels théologiques, à fournir celui de l' « Introduction à l'Ancien Testament ». Tous ceux qui connaissent sa compétence dans la matière, attendaient cette publication avec une légitime impatience. Au lieu de cela, il se contente de nous offrir le travail dont on vient de lire le titre, et il renonce, pour le moment, à faire paraître l'ouvrage plus étendu. Nous le regrettons vivement, mais nous respectons les scrupules qui lui ont dicté cette détermination. Il a préféré rompre l'engagement contracté à ce sujet que de livrer à la publicité un travail rédigé trop à la hâte et qui ne serait pas à la hauteur du but qu'il s'était proposé d'atteindre. Nous sommes heureux que, dans le volume dont nous allons donner un court aperçu, il nous ait au moins fait connaître quelques-uns des résultats auxquels il est arrivé jusqu'ici.

Le premier chapitre est intitulé : *Das Buch der Richter und der Hexateuch.* Ce n'est en grande partie que la reproduction d'un article paru en 1887 dans la *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, intitulé : *Richter und Josua.* Ce titre est évidemment plus juste que l'autre. Car notre chapitre ne traite ni de tout le livre des *Juges* ni de tout l'Hexateuque, mais simplement des textes les plus anciens sur la conquête de Canaan par les Israélites qu'on trouve au commencement du livre des *Juges*, dans le livre de *Josué* et dans un petit fragment du livre des *Nombres*.

Ce chapitre jette une vive lumière sur le fait en question. De grandes divergences ont éclaté sur ce point entre les savants. Les uns, entre autres Kuenen, ont soutenu que les Hébreux ont envahi la Palestine par le sud et non par l'est, comme le veut la tradition. Stade, qui maintient cette dernière manière de voir, prétend que l'invasion n'a pas eu lieu près de Jéricho, comme le disent les saints livres, mais près du Jabbok; qu'elle n'a pas été faite en une fois et rien que par la violence, mais par petites bandes, dont quelques-unes ont acquis à l'amiable des portions de territoire en Canaan; enfin que Josué n'a pas contribué à la conquête, puisqu'il n'est pas un personnage historique.

Budde s'est donc appliqué à recueillir avec soin les plus anciens textes bibliques qui se rapportent à ce sujet. Il les trouve principalement dans *Juges*, I, et les textes parallèles ou similaires du livre de *Josué*, qui, suivant lui, ont été puisés au document jahviste, l'une des principales sources de l'Hexateuque, comme on sait. Or, d'après les renseignements qu'ils nous fournissent, le peuple d'Israël tout entier a traversé ensemble le Jourdain pour s'emparer de la Palestine; il l'a fait près de Jéricho, en conquérant, et sous la conduite de Josué. Seulement, après la prise de cette ville-frontière et de ses environs immédiats, les Israélites ont cessé de former une seule troupe pour s'emparer de tout le pays, comme le voudrait le livre de *Josué*. Ils ont, au contraire, tiré au sort pour

savoir quel district serait à conquérir par chacune des principales tribus, et celles-ci ont marché isolément à la conquête du territoire qui leur était échu. Josué, qui avait été à la tête de tout Israel, depuis la mort de Moïse jusqu'alors, se contenta, à partir de ce moment, d'être le chef de la seule maison de Joseph, qui était la sienne et de l'aider à se rendre maître de la montagne d'Éphraïm et des plaines avoisinantes.

Bien que le document jahviste soit loin d'être en tout point une source historique pure, il nous a pourtant conservé, sur bien des faits de l'histoire d'Israël, des renseignements dignes de foi ou les renseignements qui se rapprochent le plus de la vérité. L'historien qui ne veut pas procéder par simples conjectures, devra donc prendre comme base les résultats critiques acquis par M. Budde pour se faire de la conquête de Canaan l'idée la plus juste.

Le deuxième chapitre donne une analyse du livre des *Juges*. L'auteur divise celui-ci dans ses trois parties naturelles : I, 1-II, 5 ; II, 6-XVI, 31 ; XVII-XXI. Il constate qu'un rédacteur deutéronomiste se reconnaît dans le corps du livre qui en est la partie principale et qui, en réalité, forme seul le livre des *Juges*, tandis que la première partie n'est qu'un morceau parallèle au livre de *Josué* et que la dernière est un véritable appendice. Il admet comme sources de tout le livre le document jahviste et le document élohiste, qui sont déjà à la base de l'Hexateuque.

Tout cela n'est pas nouveau. Mais la valeur de l'étude de M. Budde consiste d'abord en ceci qu'il a cherché à distinguer, avec beaucoup plus de soin qu'on ne l'a fait jusqu'ici, ce qui revient à chacune de ces sources. Puis il s'est appliqué à montrer que la matière de notre livre a passé par trois rédactions différentes. D'après lui, un premier rédacteur a combiné les principaux récits du livre, empruntés aux sources jahviste et élohiste. Un rédacteur deutéronomiste a remanié ce travail à sa façon et l'a enchâssé dans le cadre systématique qu'on remarque partout dans la seconde partie : infidélité d'Israël, suivie de châtiments de la part de Dieu, puis repentance du peuple et délivrance de la part de l'Éternel par le moyen des juges. Ce rédacteur a en outre éliminé de l'ouvrage primitif une série de morceaux qui ne cadraient pas avec son système. Enfin, un troisième rédacteur, post-exilien, a encore une fois retravaillé notre écrit. Il a réintroduit certaines parties, rejetées par son prédécesseur, comme l'histoire d'Abimélec. Il a également ajouté de nouveaux morceaux, en particulier ceux qui nous parlent des petits juges, c'est-à-dire de cette demi-douzaine de juges au sujet desquels nous n'apprenons presque rien.

Dans le troisième et dernier chapitre de son ouvrage, M. Budde soumet les livres de *Samuel* à une même analyse que le livre des *Juges* et il arrive à des résultats semblables à ceux que nous venons de constater dans le chapitre précédent. Les deux sources principales où ces livres ont été puisés, sont également, d'après lui, les documents jahviste et élohiste déjà mentionnés. Il n'a pourtant plus découvert de traces certaines du dernier à partir de la mort de

Saül. Ces deux livres auraient de même passé par la triple rédaction que nous connaissons déjà.

L'ouvrage que nous analysons contribuera certainement à mieux faire connaître le travail littéraire par lequel les trois livres dont il s'occupe, ont passé. Mais nous ne sommes pas convaincu de la vérité de toutes les thèses qu'il renferme. Nous croyons en particulier qu'il y a des réserves à faire touchant la triple rédaction identique que M. Budde veut retrouver dans tous ces livres. Il est hors de doute que les trois ont passé par une rédaction deutéronomique et qu'après cela ils ont encore subi certaines modifications. Mais, sous plusieurs rapports, le livre des *Juges* nous paraît avoir eu un autre sort que les deux livres suivants, et le professeur strasbourgeois se laisse, à notre avis, entraîner un peu trop par l'esprit de symétrie, en prétendant que les trois ont passé par les mêmes manipulations.

Ainsi, il est évident que le livre des *Juges* a été soumis à un remaniement beaucoup plus profond que ceux de *Samuel*. Dans ceux-ci on ne trouve non plus aucune trace de la systématisation si frappante qui caractérise la partie principale de celui-là. Les trois derniers chapitres du premier ont encore leur type spécial, ils ont subi une rédaction post-exilienne prononcée de la part d'un rédacteur sacerdotal. Dans tout le reste du livre, on ne retrouve pas une seule trace de la même influence. Dans les deux livres de *Samuel*, on ne découvre pas davantage un seul morceau remanié aussi profondément de ce même point de vue post-exilien et sacerdotal. On n'y rencontre que des fragments isolés de ce genre, comme I *Samuel*, VI, 15ª et II *Samuel*, XV, 24, mais qui sont de pures interpolations. Nous arrivons donc à la conclusion que, malgré la grande valeur de l'ouvrage de M. Budde, il ne rend pas ou pas suffisamment compte de plusieurs phénomènes littéraires importants qu'on peut observer dans les trois livres dont il traite plus spécialement.

Nous ne remercions pas moins l'auteur de sa publication, qui aidera à mieux distinguer les parties primitives de ces livres, puisées à la tradition populaire, des additions postérieures et généralement peu historiques. Et nous souhaitons de tout cœur qu'il puisse nous donner bientôt une introduction complète à l'Ancien Testament. Un tel travail ne serait pas superflu, même à côté de l'ouvrage analogue, et d'une haute valeur scientifique, qu'a publié récemment M. le professeur Kuenen. Les deux savants, se plaçant à des points de vue différents pour résoudre quelques-uns des grands problèmes de la critique sacrée, la comparaison de leur méthode respective et des résultats auxquels ils arrivent, chacun de son côté, serait d'un grand avantage pour les progrès de la science dans ce domaine ardu.

CH. PIEPENBRING.

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire des religions et les facultés de théologie. — Les *Étrennes chrétiennes*, de Genève, dans leur dix-huitième volume qui vient de paraître pour 1891, publient un article sur l'*Histoire des religions et la religion moderne*, dans lequel j'ai cherché à faire comprendre quelle place l'histoire des religions est appelée à prendre dans les études théologiques modernes et quelle peut être son influence morale dans la société religieuse. Je laisse de côté, ici, les parties de ce travail qui s'adressent d'une façon spéciale aux lecteurs des *Étrennes chrétiennes*, mais je voudrais soumettre aux théologiens qui me font l'honneur de suivre ces Chroniques, quelques-unes des considérations, d'une portée générale pour leurs études, qu'il renferme.

« La théologie chrétienne a vécu jusqu'à présent comme s'il n'y avait eu au monde que deux religions — et encore n'en font-elles qu'une, envisagée à deux époques différentes : le judaïsme et le christianisme. Par un reste de préjugé héréditaire, datant de l'époque où l'Église refusait le nom de religion à tout ce qui n'était pas sa révélation à elle, les foyers de la théologie, même la plus indépendante, ont été fermés jusqu'à présent à toute étude des nombreuses religions qui ont existé ou qui existent encore en dehors des religions bibliques. La science laïque, heureusement, a été moins exclusive. L'extension croissante des relations commerciales avec le monde non chrétien et le magnifique développement des études philologiques et historiques relatives à la haute antiquité, ont rendu plus abordables qu'autrefois les innombrables documents passés et présents, qui permettent de faire plus ample connaissance avec la vie religieuse de l'immense majorité de l'humanité. Désormais les religions déjà connues peuvent être étudiées d'une façon plus complète ; d'autres que l'on dédaignait ou que l'on ignorait ont été découvertes. L'idée est venue à plusieurs savants de comparer ces religions entre elles, soit en faisant une étude parallèle de leurs institutions et de leurs enseignements, soit en recherchant les ressemblances ou les différences de leurs évolutions respectives, soit encore pour tâcher de saisir les liens de parenté qui les unissent les unes aux autres ou pour dégager de ces manifestations multiples et variées les lois générales de la psychologie religieuse.

L'histoire des religions comparées est née et a pris place dans la grande famille des sciences modernes...

« Or, dans ce tableau[1] du développement qu'a pris la science des religions, on constate, non sans étonnement, la part extrêmement faible des facultés de théologie. Si l'on excepte les facultés hollandaises, où la laïcisation de l'enseignement supérieur a substitué dans les chaires subventionnées par l'État l'étude de la religion en général à l'enseignement du christianisme et du judaïsme par des professeurs ayant un caractère confessionnel, on ne trouve pas de facultés de théologie où la science des religions soit enseignée. Ce phénomène est surtout frappant dans le pays d'élection de la théologie moderne, en Allemagne. Quelquefois, notamment, si je ne me trompe, à Tubingue, un enseignement général de l'histoire religieuse se cache sous le nom de *Symbolique*; mais presque toujours c'est dans les facultés de philosophie, comprenant à la fois nos facultés des lettres et des sciences, que l'on trouve des cours sur l'une des religions non bibliques ou sur l'histoire générale des religions. Encore ne sont-ils pas nombreux. Dans les encyclopédies théologiques allemandes aucune place n'est faite à notre discipline et, parmi les nombreux recueils où les maîtres de la jeunesse théologique résument les connaissances qu'elle doit s'assimiler, il n'y a, je crois, que la seule collection des *Theologische Lehrbücher*, en cours de publication chez l'éditeur Mohr, à Fribourg-en-Brisgau, qui ait fait rentrer la *Religionsgeschichte* dans le cadre de ses manuels. Il est vrai que c'est la meilleure.

« Incontestablement les théologiens n'ont pas encore saisi la grande importance que la science des religions doit avoir dans les études théologiques modernes, ni le rôle qu'elle est appelée à jouer dans l'élargissement de la théologie comme de la vie religieuse. J'estime, pour ma part, qu'elle doit infuser un sang nouveau à la théologie et que la véritable science religieuse qui convient à la société moderne est la science des religions et non plus seulement l'étude critique du christianisme et du judaïsme.

« Il est vraiment étrange que, dans l'état actuel du monde, on s'obstine à n'enseigner aux futurs conducteurs religieux et moraux d'une grande partie de nos contemporains, que l'histoire de leur propre religion. Il semblerait, à voir nos programmes théologiques, qu'il n'y a pas eu d'autres religions dans l'humanité que le christianisme avec son antécédent le judaïsme. Vous prétendez étudier la science de Dieu et de ses rapports avec le monde, en d'autres termes la religion, et vous laissez en dehors de vos études les idées et les pratiques religieuses de l'immense majorité de l'humanité. Non seulement vous ne vous préoccupez pas de ce que les hommes ont cru et de ce qu'ils ont fait pour leurs dieux pendant les cinq ou six mille ans d'histoire qui ont précédé le christianisme, mais encore vous ne semblez pas savoir qu'aujourd'hui encore des civilisations entières s'inspirent de principes religieux différents des vôtres et que, si l'on faisait le compte

1) L'article des *Étrennes chétiennes* contient une esquisse de l'enseignement de l'histoire des religions, que je ne reproduis pas ici.

de ceux qui traitent votre religion d'erreur ou d'impiété, on trouverait un total de millions, autrement considérable que celui de tous les chrétiens réunis. Avec la foi naïve que l'on excuse chez le charbonnier, mais qui n'est pas à sa place chez le savant, on continue à regarder toutes les religions non chrétiennes comme un tissu d'erreurs qui ne méritent pas que l'on s'en occupe. Voilà, en vérité, une base singulièrement étroite pour l'étude scientifique de la religion. Dans le monde scientifique moderne qui, tout en rendant au christianisme l'hommage qui lui est dû à cause de sa supériorité civilisatrice et morale, ne reconnaît plus le surnaturel comme une catégorie à part dans l'œuvre divine universelle, la théologie doit étendre ses recherches à toutes les religions, sous peine de n'embrasser qu'une partie du domaine qui lui appartient de droit et d'affaiblir ainsi l'autorité de ses conclusions.

« D'ailleurs, cette extension de la science théologique est nécessaire à l'étude plus approfondie du christianisme et du judaïsme eux-mêmes. Le temps n'est plus où, sous l'empire du préjugé qui assignait au seul christianisme une origine surnaturelle, on se représentait l'histoire de notre religion comme complètement séparée de celle des autres religions, avec une évolution tout autonome. Il est universellement reconnu aujourd'hui que le judaïsme est étroitement apparenté avec d'autres religions sémitiques, que le peuple élu a subi l'influence tantôt des Égyptiens, tantôt des Assyro-Babyloniens, tantôt encore des Perses ou des Grecs. Comment voulez-vous comprendre l'histoire du judaïsme, si vous ne vous initiez pas à ce que l'on sait aujourd'hui de la vie religieuse de ces divers peuples, ainsi que des populations sémitiques primitives telles que les Bédouins et les Arabes avant Mohammed? Il est non moins évident que dans notre christianisme traditionnel la part de la philosophie religieuse grecque et judéo-alexandrine est non moins importante que celle de ses fondateurs palestiniens, que le paganisme grec et romain, les religions des Celtes, des Germains, des Slaves ont laissé un dépôt parfois très important dans l'église catholique et jusqu'à nos jours dans les croyances populaires de tous les pays d'Europe. Comment comprendre et apprécier l'histoire de l'Église sans être instruit, pour autant que c'est possible, de l'état religieux et moral des populations chrétiennes avant leur conversion ?

« Il y a plus. Le christianisme s'est développé suivant des lois de l'évolution religieuse qui se manifestent aussi dans d'autres religions, et que l'on peut y saisir parfois avec plus de certitude que dans l'évolution compliquée et surchargée de notre histoire européenne. Quand on a un peu pratiqué l'histoire des religions, on constate fréquemment à quel point des phénomènes religieux parallèles, observés dans d'autres religions, permettent de mieux saisir ceux qui nous semblent étranges dans l'histoire chrétienne.

« Enfin, et surtout, l'histoire des religions est appelée à élever et à élargir l'esprit des jeunes théologiens et, par extension, des fidèles auxquels ils enseigneront plus tard les principes de la religion et de la morale. Il n'y a rien de

tel pour corriger le chauvinisme régional ou patriotique d'un jeune homme que de le faire voyager et de lui montrer, chez ceux qui ont une autre langue, d'autres mœurs, d'autres coutumes, des qualités et des vertus qui ne le cèdent en rien à celles de son pays. Il n'en gardera pas moins au cœur l'amour de sa patrie, surtout si cette patrie a des beautés et des grandeurs qui ne craignent pas la comparaison, mais il comprendra mieux que ce patriotisme n'exige pas le dédain pour tout ce qui est étranger et qu'il y a, ailleurs que chez lui, de nobles sentiments, de grandes et belles choses.

« C'est ainsi que la théologie, revivifiée par l'introduction de la science des religions dans le cycle de ses disciplines, me paraît appelée à exercer de nouveau une action féconde et bienfaisante sur la vie religieuse moderne. L'action de la critique historique bornée au christianisme, au sein de la société religieuse moderne, est accomplie. Encore une fois, j'estime que cette action a été très bienfaisante, parce qu'elle a dégagé la perle précieuse de l Évangile des écailles vieillies que la civilisation moderne a jetées au rebut. Mais il faut bien reconnaître que cette action a dû paraître surtout négative à un grand nombre de fidèles qui, savourant déjà la beauté de l'Évangile, n'ont trouvé dans la théologie critique aucun aliment religieux nouveau, tandis qu'elle dispersait des convictions ou des croyances traditionnelles auxquelles ils tenaient sans les avoir beaucoup raisonnées.

« En portant ses recherches sur les religions de l'humanité, en appliquant cette méthode critique, la seule scientifique, à un passé dont personne chez nous ne se reconnaît solidaire, la théologie moderne ne risque pas de froisser les âmes religieuses ; elle leur apportera, au contraire, de précieux éléments d'édification. En dehors même de l'intérêt historique, philosophique ou psychologique d'une semblable étude rayonnant sur toutes les manifestations religieuses de l'humanité, il y a en elle une source d'émotions religieuses bienfaisantes et de hautes inspirations morales. N'est-ce donc rien de voir s'élargir ainsi, jusqu'à des proportions grandioses, l'horizon religieux de l'humanité et de contempler, à mesure que la vue porte plus loin, le genre humain tout entier adorant Dieu ou le divin sous mille formes différentes, mais s'unissant dans un même acte de foi envers la puissance invisible dont il se reconnaît dépendant? Quelque belle que soit la vallée où l'on a été élevé, il y a une beauté plus grande encore à contempler, des hauts sommets d'où la vue s'étend sur de vastes espaces, les magnificences de la terre et les vastes horizons du ciel. N'est-ce rien d'entendre directement cette aspiration immense qui soulève la poitrine de l'humanité tout entière vers Dieu et de saisir sur le vif ce soupir, dont parle saint Paul, que la création entière fait monter vers l'Éternel?

« Il y a, en ce temps de scepticisme et d'esprit positif, quelque chose d'éminemment réconfortant à retrouver chez toutes les races, sous toutes les latitudes, dans toutes les civilisations, depuis la hutte du sauvage jusqu'à la

chambre d'étude d'un Newton, l'affirmation immortelle de Dieu et le besoin éternel de vivre sous sa protection.

« Il y a une grande leçon de tolérance dans la constatation des beautés et des grandeurs qui se présentent dans toutes les religions. Comme on apprend ainsi à ne pas attacher une importance capitale à des petites questions de doctrine et de rites, en constatant combien peu tout cela pèse dans le développement religieux universel et combien nous semblent ridicules ceux qui, dans d'autres religions, ont méprisé ou persécuté leur prochain pour des motifs analogues !

« Il y a, enfin, une grande leçon de fraternité dans l'histoire générale des religions. Ici seulement tous les hommes nous apparaissent vraiment comme les enfants du Père céleste. Au lieu de limiter l'action de Dieu à une toute petite partie du monde, au lieu d'exclure du salut l'immense majorité de l'humanité, nous apprenons ici à reconnaître la révélation universelle de Dieu à travers l'histoire et nous réunissons en une gerbe magnifique tous les épis mûrs de la moisson que le Dieu de l'univers a semée sur notre terre. Pourquoi nous priverions-nous d'un beau précepte, parce qu'il vient de Confucius au lieu de venir du Christ? Pourquoi dédaignerions-nous une parabole bouddhique parce qu'elle ne nous a pas été transmise par l'Évangile? Pourquoi n'introduirions-nous pas dans la prédication moderne des idées ou des sentiments qui ont consolé, soutenu, fortifié, ailleurs qu'en notre Europe, des millions de nos semblables? Ce n'est pas diminuer l'Évangile d'admirer ce qu'il peut y avoir de bon à côté de lui. Jésus de Nazareth est assez grand pour n'avoir à craindre aucune comparaison. Il reste le grand maître par excellence de la vie éternelle. Mais il est bon de retrouver dans la vie religieuse universelle les couleurs éparses qui, réunies au foyer central, forment la lumière du soleil.

« De toutes les religions il se dégage ainsi une sorte de substratum qui constitue la religion largement et universellement humaine, un véritable catholicisme qui, plus fidèle à son idéal grandiose que son homonyme de Rome, embrasse dans une communion immense toutes les âmes religieuses du passé et du présent et qui, du sein de toutes les formes éphémères de la vie religieuse à travers l'histoire, s'affirme comme la religion éternelle et permanente de l'humanité, celle dont on peut dire en toute vérité que Dieu y est tout en tous. »

Jean Réville.

La controverse de M. Vernes et de M. Kuenen. — M. Maurice Vernes a publié, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* du 10 novembre, le compte rendu de divers ouvrages de MM. Baudissin, Kuenen et Wellhausen. Cet article, d'une étendue plus considérable qu'à l'ordinaire, contient une réfutation du mémoire que M. Kuenen a inséré dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (juillet-août 1889) sous le titre *La réforme des études bibliques selon M. Maurice Vernes*. Quoique la citation soit longue, nos lecteurs qui ont eu la

primeur de la première partie de cette controverse, voudront sans doute connaître la réplique de M. Vernes. En voici les éléments essentiels :

« 1° M. K. nous reproche, en premier lieu, de traiter des écrits prophétiques pris dans leur ensemble, au lieu de les envisager un à un. Nous avouons ne pas comprendre l'objection. Il y a là une collection faite à une époque donnée, et ceux qui l'ont menée à bien ont obéi à une préoccupation visible, qui était de grouper pour l'édification de leurs contemporains des œuvres appropriées à cette destination. Il y a donc lieu d'envisager tour à tour le recueil prophétique dans son ensemble et dans ses parties.

« 2° M. K., relevant la première objection générale que nous avons émise contre l'authenticité des prophéties qu'on attribue au temps des anciens royaumes ou à l'époque de la captivité, nous reproche d'exagérer l'intention de propagande religieuse qu'on peut signaler à mainte place. Nous avions écrit : « A quelle époque le peuple d'Israël se convainquit-il qu'il ne suffisait pas à son ambition religieuse de réaliser l'idéal de la foi spirituelle qu'il avait conçue et tourna-t-il ses efforts du côté des païens pour les gagner à sa cause? A quels moments, à quelles circonstances convient cette préoccupation de propagande, par laquelle le Dieu d'Israël manifeste des prétentions à la domination universelle? » Et nous répondions : « Cette préoccupation ne s'applique à aucun moment et à aucune circonstance plus aisément qu'au temps de la Restauration. Israël a cessé d'être une nation politique pour devenir une communauté religieuse, une Église qui, toute pénétrée des grands souvenirs d'un glorieux passé, aspire à rester à leur hauteur en établissant sa domination spirituelle sur le monde. » M. K. déclare que ces considérations ne le touchent pas; que les prophètes, « représentants d'une faible minorité », pouvaient parfaitement nourrir sur ce point des ambitions inconnues du vulgaire; que, d'ailleurs, nous avons exagéré et que les passages en ce sens sont très peu nombreux, si peu nombreux — ici je crois devoir citer — « que M. le professeur Stade regarde comme des interpolations postérieures le texte des prophètes antérieurs à l'exil qui parle de la conversion future des païens, parce que, à son point de vue, ils ne sont point en harmonie avec leur constante manière de penser. » Eh bien! voilà qui me donne singulièrement raison. Un critique, à l'opinion duquel M. K. accorde une haute valeur, a été, de même que moi, frappé de la présence de passages conçus dans le sens de la propagande religieuse et les déclare ajoutés après coup. Quant au nombre et à l'importance de ces passages, M. K. fait effort pour les réduire, et cela dans une intention facile à comprendre. Je me bornerai sur ce point à le renvoyer à l'œuvre d'un élève de Reuss, partisan résolu des théories de l'école de Graf; dans l'estimable *Théologie de l'Ancien-Testament* de M. Piepenbring, tout un paragraphe est consacré à « la participation des païens à la nouvelle alliance » d'après les prophètes antérieurs à la Restauration (pp. 187 à 194); je m'en réfère simplement à l'énumération donnée à cette place. Que l'on veuille avec Stade traiter d'interpolés les passages prophétiques proclamant la mission religieuse

d'Israël[1], ou les conserver en niant leur importance, comme le fait M. K., ma remarque subsiste dans toute sa force.

« 3° Nous avions relevé encore cette circonstance, que les prophètes annoncent à coup sûr la Restauration comme suite de la Captivité et de la déportation à l'étranger. Et nous disions : c'est la marque de gens qui appartiennent aux temps de la Restauration. Que répondre à un argument aussi simple, aussi décisif? — M. K. réplique : Les prophètes ont annoncé, non pas seulement une restauration, mais une « restauration glorieuse ». Or, le rétablissement d'Israël sur le sol natal ne fut rien moins que cela; il fut modeste et pénible. Donc, ces descriptions flatteuses sont antérieures à la réalité, réalité elle-même médiocre et sans éclat. Ici, je m'aperçois avec tristesse que nous parlons deux langues différentes; car ce que M. K. déclare évident, je le trouve, pour ma part, non moins évident, mais dans un sens contraire. Je me bornerai à renvoyer mes lecteurs à certaines vanteries qui se lisent au livre d'*Esdras*. On y voit Cyrus déclarant dans un édit que le Dieu des Juifs lui a donné (à lui, à Cyrus) l'ordre de rebâtir son temple à Jérusalem, prescrivant aux indigènes de l'empire de combler de dons précieux les Israélites qui reprennent le chemin de la Judée et leur rendant, hâblerie inouïe, la propre vaisselle d'or et d'argent enlevée au Temple par Nabuchodonosor, et cela au nombre de cinq mille quatre cents pièces (*Esdras*, I, 1-11, cf. l'ensemble du chap. VII, VIII, 24-30). Voilà comment de prétendus historiens rapportaient les circonstances du retour de l'exil. Il me paraît que c'est là « une restauration glorieuse » et que les prophètes ne font que développer ce thème. Donc, de même qu'*Esdras*, il y a d'excellentes raisons pour les rapporter à l'époque qui suivit l'exil.

« 4° M. K. n'est pas davantage sensible à un argument qui a eu sur notre propre décision une influence en quelque sorte décisive. Nous nous sommes convaincu qu'il y avait une contradiction foncière entre la manière dont les livres des *Rois* décrivent la situation religieuse des contemporains d'Ezéchias ou de Josias et l'exposé contenu aux livres prophétiques. Obligé de faire un choix, nous avons sacrifié l'authenticité et l'historicité des seconds. — M. *K.* déclare qu'il ne voit là aucune difficulté. Je saisis ici, plus clairement encore que tout à l'heure, que mon éminent contradicteur et moi nous ne voyons pas les mêmes choses de la même manière. Le public jugera, quand il aura sous les yeux les pièces du procès dans un ouvrage complet que je prépare sur la matière.

« En résumé, j'ai relevé trois ordres de faits qui m'interdisent de considérer les recueils prophétiques comme appartenant aux VIIIe, VIIe et VIe siècles avant notre ère. Si on les pèse sérieusement, on aboutira à un dilemme : ou considérer que la collection prophétique a reçu de nombreuses interpolations datant de l'époque de la Restauration — c'est la vue à laquelle je n'ai pu me tenir, — ou adopter l'hypothèse de la pseudépigraphie. M. K. déclare qu'il n'a rien à garder de mes observations. Il oppose à mes doutes et à mes négations un *non*

possumus hautain; je serais bien étonné si, d'ici à quelques années, les hommes de son bord maintenaient cette attitude de pure intransigeance, qui me rappelle l'ostracisme dont furent frappées au début les propositions de George, de Vatke et de Graf[1].

« Cependant, après avoir refusé de tenir compte de mes objections, M. *K*. condescend à m'en présenter, à son tour, trois ou quatre qui sont d'un réel intérêt, mais auxquelles la publication annoncée tout à l'heure pourra seule donner une réponse complète. Je dois cependant les indiquer dès ce moment en quelques mots. — J'ai expliqué la composition des livres prophétiques en disant que leurs auteurs avaient sous les yeux les livres historiques (*Juges*, *Samuel*, *Rois*) et n'ont fait que développer et préciser le rôle attribué aux prophètes dans les événements politiques. M. *K*. entend par là que nous avons stipulé l'entière dépendance des écrits prophétiques à l'égard des *Rois*. En aucune façon : nous avons simplement indiqué un procédé de travail ou de composition, tout en réservant la pleine liberté des auteurs. Je comprends que, sur ce point, M. *K*. n'ait pas nettement discerné ma pensée, qui a été exprimée sous une forme forcément abrégée. Je n'ai donc rien à dire contre ce qu'il remarque, « qu'une différence tranchée distingue les prophéties écrites des paroles rapportées par les livres historiques ». L'indépendance, l'originalité de pensée qu'il revendique pour les premières, je les accorde d'autant plus volontiers que je n'ai jamais eu l'intention de les contester. M. *K*. ajoute : « Dans les livres historiques, nous trouvons des prédictions, que la suite du récit nous montre entièrement réalisées. Au contraire, les livres prophétiques nous présentent toute une série de menaces et de promesses, qui n'ont jamais été accomplies. Et, s'il faut s'en rapporter à M. Vernes, les premières sont les modèles; les secondes, les imitations. *Credat Judæus Apella!* » J'ai beaucoup de peine à comprendre la raison de cet accès d'indignation. Assurément, les livres historiques font intervenir les prophètes pour faire voir que les événements sont dirigés d'en haut par une volonté céleste. Il me semble que les livres prophetiques partent de la même donnée fondamentale. Malheureusement, je ne suis pas très sûr de comprendre la pensée de M. *K*., de qui je n'oserais pas affirmer qu'il ait saisi la mienne. Le débat sera repris plus utilement quant j'aurai donné mon argumentation sous forme complète[2]. »

« Voici enfin une difficulté de quelque portée, au moins en apparence : Qu'est-ce qu'un pseudépigraphe? dit M. *K*. — C'est un écrit composé, comme le livre

1. Ces critiques s'étaient permis d'affirmer, les premiers, que l'époque de la Restauration avait produit des œuvres vraiment originales. Ce qu'ils avaient fait pour la *Loi*, je le prétends, à mon tour, pour les *Prophètes*.

2. Je ne sais trop ce que M. *K*. entend par prophéties « accomplies » ou « non accomplies ». Je ne suppose pas qu'il s'agissse de prophéties qui se soient réalisees à la lettre. Et puis comment distinguer la prédiction proprement dite, de ce qui est une prévision générale, ou simplement le tableau librement tracé d'un avenir idéal?

de *Daniel*, en vue d'une circonstance déterminée. « Comment appliquer ce principe d'une si parfaite évidence à *Isaïe*, *Jérémie* et aux autres livres prophétiques? » S'ils ont été écrits après l'exil, ils sont pour les sept huitièmes de leur contenu, pour ne pas dire plus, absolument sans but. Le lecteur postérieur à l'exil n'en peut rien tirer, rien apprendre qui soit d'une application directe aux circonstances dans lesquelles il se trouve. » Et M. *K.* se demande ce que pouvaient signifier un *Amos* et un *Osée* pour les gens du IVe siècle. — Ce qu'ils pouvaient signifier, ce que signifiaient pour les mêmes générations un *Isaïe*, un *Jérémie*, un *Ezéchiel*, — je m'en vais le lui dire. Ils servaient, par l'exemple d'un passé criminel et sévèrement châtié, à prémunir les Juifs contre de nouvelles défaillances. On admettra, je le suppose, que les livres historiques servaient de livre d'édification et d'instruction aux Juifs de la Restauration par la manière dont ils raccontaient le passé; les livres prophétiques remplissent le même office. Ils constituent une sorte de philosophie vivante de l'histoire, une espèce de morale en action, où les vérités religieuses et les préceptes de la conduite sont illustrés par l'autorité des faits, des personnages, des circonstances d'un passé fameux[1]. Mais, ce que les livres prophétiques offrent comme aliment à la pensée religieuse, à côté des éléments qu'ils ont en commun avec les livres historiques, ce sont, d'une part, les vues de l'avenir, les perspectives glorieuses de l'ère messianique, l'ambition de convertir les païens et de leur donner Jérusalem pour centre; de l'autre, le souci des questions sociales : car nous tenons qu'en attaquant le riche et ses accaparements, en protestant contre les pratiques extérieures du culte quand elles sont séparées de l'accomplissement des devoirs moraux, les écrivains visaient non un passé disparu, mais les abus dont souffraient les Juifs de la Restauration. *Falso sub nomine, de te res agitur.* M. *K.* nous a mis au latin, nous lui en servons aussi. Et nous concluons que les Juifs du Ve, du IVe et du IIIe siècle comprenaient fort bien tout ce que les livres prophétiques devaient leur apprendre. Est-ce à un homme tel que M. *K.* que je devrai rappeler jusqu'à quel point, dans les époques de crise et de persécution, les prophéties et les psaumes sont devenus, à vingt siècles de distance, vivants et *actuels* pour la piété des protestants éprouvés? Et ils auraient été lettre morte pour les Juifs de la Restauration !

« M. *K.* remarque encore l'originalité littéraire dont font preuve les écrivains prophétiques. « Ce qui les distingue, ce n'est pas seulement la situation historique supposée, c'est aussi le point du développement religieux, la prévision personnelle de l'avenir, le style et très particulièrement le vocabulaire. » J'accorde le fait, sans chicaner sur tel détail, et je déclare hautement que les auteurs de *Jérémie*, d'*Ezéchiel*, du second *Isaïe*, et, dans une mesure secondaire, d'*Osée*

1. Je viens précisément de relire les écrits prophétiques au point de vue de ce qu'ils disent des fêtes et des sacrifices, et en notant qu'ils attribuent à la violation du sabbat une grande partie des calamités qui ont frappé les ancêtres, j'ai vu clairement qu'ils en recommandaient l'observation à leurs contemporains.

et d'*Amos*, ont été des « artistes de premier ordre » (l'expression est de M. Kuenen). Pourquoi de tels maîtres écrivains ne se seraient-ils pas rencontrés au IVe et IIIe siècle avant notre ère, à l'époque où, d'après nous, l'on composait *Job* ? — Mais, là où je me refuse à suivre l'éminent professeur de Leyde, c'est quand il dit qu'à cette époque « l'hébreu était déjà sur le chemin de la dégénérescence et la connaissance de l'antiquité hébraïque très limitée ». Voilà des assertions dépourvues de tout fondement; l'histoire de la langue hébraïque ne peut s'échafauder que sur la date assignée aux livres, et ces livres n'ont pas de date reconnue. M. *K.* se met ici d'autant plus dans son tort qu'il admet que la plupart des *Psaumes*, et parmi eux des morceaux d'une langue distinguée, datent, soit de cette même époque, soit du second siècle seulement avant notre ère. Quant à une « connaissance très limitée de l'antiquité hébraïque », nous prétendons, au contraire, qu'on se retrempait avec une incroyable ardeur dans ces souvenirs d'un passé plus ou moins authentique, qu'on vivait de l'histoire des ancêtres depuis Abraham jusqu'à Sédécias, qu'on s'y plongeait sans relâche, et nous en voyons une preuve frappante dans cette circonstance que, vers le IIIe ou IIe siècle, on ait cru devoir, à côté des livres de *Juges*, *Samuel*, *Rois*, établir une seconde édition de ce tableau des destinées antiques, qui est la *Chronique*.

« J'arrive à un dernier point, qui me semble plus digne qu'on s'y arrête et qui est de nature à provoquer de ma part une explication utile pour l'intelligence de ma pensée. « Les livres prophétiques, dit M. *K.*, renferment bon nombre de détails historiques. *L'exactitude de ces détails a trouvé sa confirmation en dehors de l'Ancien Testament.* » Fort bien, et je n'y vois aucun inconvénient. Parce que je prétends que les livres historiques ont servi de point de départ et en quelque sorte de *thème* aux auteurs des livres prophétiques, je n'exclus point pour eux les autres sources d'information. Or, j'ai soutenu précisément que ces livres sont nés au sein de cercles remarquablement instruits, où l'on commentait le passé d'après les souvenirs nationaux, où l'on pouvait également faire usage de données venues des pays étrangers. Chacun sait qu'à côté du texte de livres historiques, il circulait des additions, des variantes, des compléments, dont quelques-uns ont trouvé place dans la *Chronique*. Et je vais, sans plus tarder, préciser ma pensée par un exemple significatif. Voici Jérémie, sous le nom duquel on a placé un recueil considérable. Eh bien ! les *Rois* ne connaissent pas l'existence de ce personnage, ce qui suffit, à mon sens, à démontrer qu'il n'a pas eu l'importance qu'on lui prête d'habitude; mais ce nom aurait-il été inventé par l'auteur du recueil prophétique? Assurément non; il appartenait à une série de récits oraux, qui se transmettaient plus ou moins librement dans les écoles et flottaient aux alentours du texte des livres historiques.

« Je ne dissimulerai pas que j'ai lu avec un véritable désappointement les remarques suggérées à Kuenen par mes vues sur le caractère *pseudépigraphique* des livres de prophéties. J'espérais qu'il y verrait un motif pour ouvrir la porte à l'hypothèse de remaniements et des additions post-exiliennes : en cas de refus,

je comptais sur des arguments ou des objections de quelque portée. Je regrette de n'avoir trouvé chez lui ni l'un, ni l'autre. »

D'autre part, M. Kuenen s'est occupé, dans le Bulletin littéraire du *Theologisch Tijdschrift* de novembre, des deux derniers ouvrages de M. Vernes, le *Précis d'histoire juive* et *Les résultats de l'exégèse biblique.* Il s'étonne de n'y trouver aucun argument nouveau en faveur de la thèse de M. Vernes. Celui-ci a épuisé ses munitions dans ses premiers articles. Il reproche à M. Vernes de reconnaître, d'une part, le caractère composite de la législation et des récits historiques de l'Ancien Testament, de le méconnaître, d'autre part, en faisant de tous ces écrits une création littéraire postérieure à l'exil. De deux choses l'une : ou ce caractère composite est vrai et alors la tâche de l'historien consiste à dégager les différentes couches traditionnelles superposées dans les documents définitifs; ou ces écrits sont une libre création du judaïsme post-exilien et alors leur caractère composite ne s'explique plus. M. Kuenen se refuse, en effet, à accepter comme une explication scientifique qu'il faut attribuer cela « à une certaine imperfection du génie hébraïque ».

Le professeur de Leyde s'étonne ensuite que M. Vernes, avec ses idées sur la formation de tous les écrits de l'Ancien Testament, puisse encore y trouver les éléments d'une histoire. Il est vrai qu'il procède de la façon la plus arbitraire dans le triage des faits historiques ou imaginaires. De plus, après avoir reporté aux siècles postérieurs à l'exil toute la littérature prophétique, il trace un tableau des prophètes antérieurs à l'exil dont tous les éléments sont tirés de ces écrits rajeunis de trois siècles. M. Kuenen estime que M. Vernes a prononcé sa propre condamnation en écrivant, p. 549 du *Précis* : « Sacrifier les textes et en garder ensuite la substance, est une contradiction qu'on ne saurait maintenir à la longue ».

Telles sont les pièces les plus récentes du procès. Aux lecteurs de juger.

Nouvelles diverses. — 1° *Collège de France.* — Outre le cours de M. *Albert Réville* sur le Développement du monothéisme en Israël, le programme des cours du Collège de France annonce divers autres cours consacrés à l'histoire religieuse. M. *Maspero* étudie les textes des pyramides relatifs à l'ancienne religion de l'Égypte. M. *Renan* traite des Légendes relatives au séjour des Israélites en Égypte et a Moïse; il explique aussi le livre de Daniel. M. *Darmesteter* étudie les textes les plus anciens de l'Avesta. M. *Foucaux* explique la Bhagavad-gîtâ, le Lalita Vistara et le VIe livre des Lois de Manou. M. *Clermont-Ganneau* s'occupe des plus anciens textes épigraphiques d'origine israélite et des inscriptions hébraïques de Jérusalem. M. *Lévêque* parle des doctrines sur Dieu des philosophes grecs après Aristote (théistes et athées) et explique le *De natura deorum* de Cicéron. Enfin M. *Gaston Paris* étudie la Vie de saint Alexis (document du XIe siècle).

2° *Concours de l'Institut.* — L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dans sa séance du 24 octobre, a choisi comme sujet du concours pour le prix

ordinaire la question suivante : « Étude comparative du rituel brahmanique dans les Brahmanas et dans les Soutras ». Les candidats devront s'attacher à instituer une comparaison précise entre deux ouvrages caractéristiques de l'une et l'autre série et à dégager de cette étude les conclusions historiques et religieuses qui paraîtront s'en déduire.

A l'Académie des inscriptions et belles-lettres M. Amélineau, maître de conférence à l'École des Hautes-Études (Section des sciences religieuses), pour l'enseignement de la religion de l'Égypte, a partagé le prix Gegner avec M. Pierre Janet, professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand.

— 3° *Concours sur la liberté de conscience.* — En 1888 un généreux anonyme remettait à Me Agnelet, notaire à Paris, une somme de quinze mille francs destinée à récompenser le meilleur ouvrage ayant pour objet de faire sentir et reconnaître la nécessité d'établir de plus en plus la liberté de conscience dans les institutions et dans les mœurs. Il n'y a pas eu moins de 324 concurrents qui ont répondu à cet appel. Le jury auquel incombait la tâche de dépouiller un aussi formidable dossier, a chargé du rapport général M. Léon Marillier, maître de conférences à l'École des Hautes-Études (Section des sciences religieuses), et ce choix nous a valu un excellent rapport qui constitue, à lui tout seul, un livre de 280 pages. Non seulement, en effet, le rapporteur a consacré une notice à chacun des quarante manuscrits retenus par le jury, mais encore il a fait précéder son rapport d'une introduction qui est, elle-même, une étude psychologique sur la nature et les causes de l'intolérance. M. Marillier a été frappé de tout ce qui reste d'intolérance dans ces mémoires destinés à faire connaître et apprécier la tolérance. Nul mieux que lui n'est capable de comprendre la véritable liberté spirituelle, parce qu'il a au même degré le culte de la science et une sympathie respectueuse pour les religions, parce qu'il a personnellement étudié de près science et religions. « Le grand besoin de ce temps-ci, écrit-il dans un passage qui résume bien son opinion, c'est l'apaisement : ne plus haïr personne à cause de ses opinions, ne plus haïr même aucune doctrine, mais les respecter toutes, les critiquer loyalement, sincèrement, sans passion, aimer par dessus toutes choses la liberté, la liberté des autres, la liberté de ses adversaires comme celle de ses partisans, voilà la morale qu'il faudrait que chacun s'efforçât de pratiquer » (p. 67).

On se demande toutefois jusqu'à quel point une liberté d'esprit aussi complète est compatible avec des convictions chaleureuses. En luttant pour ce que l'on considère comme la vérité, on risque toujours de faire du tort aux opinions contraires et de passer pour intolérant aux yeux de leurs adeptes. La question n'est peut-être pas susceptible d'une solution abstraite, générale; il s'agit avant tout d'avoir de la mesure dans l'esprit, et cette mesure même varie suivant les temps et les milieux.

L'ouvrage de M. Marillier sur *La liberté de conscience* a paru chez l'éditeur Armand Colin.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *Épigraphie indienne.* — Le Dr E. Hultzsch, chargé par le gouvernement de Madras de diriger la publication officielle des inscriptions recueillies dans l'Inde méridionale, a publié chez Kegan Paul, à Londres, le premier volume de son recueil. Celui-ci contient des inscriptions sanscrites et tamoules, provenant du lieu dit des Sept pagodes et de Conjeveram. Le second volume doit paraître prochainement. Il contiendra les inscriptions du grand temple de Tanjore. M. Hultzsch donne d'abord le texte des inscriptions; ensuite il dégage et commente les événements historiques auxquels elles se rapportent.

Indépendamment de cette publication le Comité archéologique de l'Inde publie un recueil qui a pour titre *Epigraphica indica* et dont le cinquième fascicule, daté d'octobre 1889, a été mis en vente par Kegan Paul seulement cet automne. Plusieurs des inscriptions qu'il contient ont déjà été publiées antérieurement, mais les éditeurs actuels, MM. Bühler, Kielhorn et Hultzsch, en donnent un texte plus exact, souvent même des fac-similés obtenus par la photolithographie.

— 2° *W. E. Gladstone. Landmarks of Homeric study* (Londres; Macmillan). — M. Gladstone ne met pas moins de persévérance ni de juvénile ardeur à venger Homère des affronts que la critique moderne lui a fait subir qu'à délivrer l'Irlande du joug brutal que l'Angleterre fait peser depuis des siècles sur l'île sœur. Le livre qu'il a publié récemment contient l'exposé complet des vues de l'illustre homme d'État sur la question homérique, telles qu'il les a déjà fait connaître à plusieurs reprises dans des articles de revue. L'*Iliade* et l'*Odyssée* sont pour lui l'œuvre d'un seul et même poète qui a voulu donner à son peuple à la fois une religion et une nationalité. A cet effet il a combiné les traditions grecques et les idées que ses compatriotes avaient empruntées à l'Égypte, à la Phénicie ou à l'Asie, dans une vaste et grandiose synthèse, et ces diversités mythologiques, géographiques, philologiques, dont les critiques se sont prévalus pour établir les couches successives dont le dépôt a formé les deux grands poèmes épiques de la Grèce, sont au contraire à ses yeux la meilleure preuve de l'unité d'auteur. Ajoutons-y que M. Gladstone retrouve dans l'*Iliade*, notamment dans les fonctions attribuées à Apollon, l'influence des idées messianiques empruntées aux Hébreux, et nous pourrons conclure que décidément l'auteur se meut dans un monde tout autre que celui de la science moderne. Entre elle et lui il faut choisir; il est inutile de discuter avec ceux qui ne parlent pas la même langue que nous.

Nouvelles diverses. — 1° *Une nouvelle version chaldéenne de la création.* — M. Th.-G. Pinches a découvert récemment, sur un fragment de tablette babylonienne conservé au British Museum, un nouveau récit de la création. A l'origine, avant même que la demeure des dieux, les plantes, les arbres, les villes

et les temples n'eussent été faits, alors que rien encore n'avait été créé, Eridu fut fait, E-sagila fut construit, tiré par le dieu Lugaldu-azaga des profondeurs de l'abîme. Ensuite vient la fondation de Babylone et l'achèvement d'E-sagila, puis successivement apparaissent les dieux, les Anunnaki, les hommes faits par Mérodach d'une boue liquide, et Aruru, la semence de l'humanité, et les animaux, le Tigre et l'Euphrate, les diverses espèces de pays, les arbres, les plantes et finalement les villes de Niffer (Nippuru) et d'Erech (Uruk), avec leurs temples E-kura et E-ana. Cette version nouvelle et malheureusement incomplète de la création chaldéenne sert d'introduction à des formules d'incantation semblables à celles que l'on connaît déjà. La tablette sur laquelle M. Pinches l'a découverte a été trouvée à Kouyunjik par M. Rassam. Le texte est disposé en trois colonnes : les deux colonnes extérieures, moins larges, contiennent la forme accadienne; la colonne du milieu, plus large, donne la version assyrienne.

Après l'incantation il y a une lacune. Le récit reprend au combat entre les dieux et Bisbis-Tiamtu et Kin-gu, son époux (le chaos et l'obscurité). M. Pinches a publié la traduction du fragment cosmogonique dans l' « Academy » du 29 novembre. Il considère cette version comme la forme accadienne du récit de la création, tandis que le récit du combat des dieux, qui suit, serait d'origine sémitique et babylonienne. Il promet de publier prochainement le texte cunéiforme, avec transcription, traduction et notes. Sa découverte est de la plus grande importance pour la connaissance des doctrines religieuses de la Chaldée primitive.

— 2° *Jérusalem et les tablettes de Tell-el-Amarna.* *L'Academy* du 18 octobre annonce que l'on a trouvé parmi les tablettes de Tell-el-Amarna, actuellement conservées au Musée Britannique, cinq lettres envoyées de Jérusalem aux rois d'Égypte par un certain Hadad-tob, au XIVe siècle avant notre ère. M. Sayce communique, à cette occasion, la lecture rectifiée d'une des tablettes de M. Bouriant, dont un passage présenterait la signification suivante : « la ville de la montagne de Jérusalem, la ville du temple du dieu Uras : (son) nom, (là), est Marruv; la ville du roi est jointe à la localité des hommes de la cité de Keilah. » M. Sayce observe que Jérusalem est bien dument décrite ici comme la ville sur la montagne et comme le siège d'un temple célèbre. Marruv correspond sans doute à l'araméen *maré*, seigneur, et fait penser au nom de Morija. En tout cas, dit-il, la divinité dont le temple est mentionné, doit être le Très-Haut, le Êl Elyôn de *Genèse*, XIV, 18.

— 3° *Le texte grec de l'Apologie d'Aristide.* On sait que le texte grec de l'Apologie d'Aristide à l'empereur Adrien était perdu jusqu'à présent. On en possédait des fragments en arménien. M. Rendell Harris, auquel nous devons déjà les Actes grecs de Perpétue et de Félicité, va publier le texte syriaque de ce document vénérable, qu'il a retrouvé dans le couvent sinaïtique de Sainte-Catherine. Or, M. Armitage Robinson, auquel l'auteur a communiqué les bonnes feuilles de sa publication, a pu démontrer que le texte grec, dont le syriaque

est la traduction, a été incorporé par l'auteur de ***Barlaam et Josaphat*** dans son œuvre. Il l'a mis dans la bouche de Nachor, au moins dans ses parties essentielles, comme apologie de la foi chrétienne du jeune prince Josaphat, que Barlaam avait converti, mais que ses parents espèrent détourner de sa nouvelle foi après que Barlaam l'a quitté. On voit combien la mission de M. Rendell Harris au Sinaï a été fructueuse. La préface de sa récente publication ***Biblical fragments from Mount Sinaï*** est éloquente sur ce point.

— 4° *Les versions de la Bible*. M. Cust, président honoraire de la Société biblique britannique et étrangère, a publié chez Elliot Stock un très curieux catalogue de toutes les langues et de tous les dialectes dans lesquels la Bible a été traduite. Il arrive au nombre respectable de 269 langues et 62 dialectes. Il donne en outre de nombreux détails sur le nombre des hommes qui parlent ces langues, sur leur distribution géographique, etc.

— 5° *Nouvelles revues*. Il se produit depuis quelques années un mouvement d'émancipation à l'égard de l'orthodoxie traditionnelle au sein des églises presbytériennes d'Écosse. Comme toujours en pareil cas, ce mouvement procède du développement des études scientifiques sur l'histoire religieuse et de l'avènement de la méthode critique, autrement dit de la méthode scientifique, dans un milieu où elle n'avait encore guère pénétré. L'un des principaux initiateurs de l'Écosse aux travaux de la critique biblique et de la science théologique continentale, M. Salmond, professeur à Aberdeen, vient de créer un organe qui a pour but de faire connaître les meilleurs travaux qui se publient chaque année sur ces matières, la *Critical Review of theological and philosophical Literature.* Cette revue qui correspond à ce que les *Annales de bibliographie théologique* ont tenté de faire en France d'une façon trop éphémère et à ce que la *Theologische Literaturzeitung* fait avec un si grand succès en Allemagne, est appelée à rendre de grand services en Écosse. Elle paraît à Edimbourg, chez Clark.

On annonce aussi la publication, à Londres, de la *Religious Review of Reviews.*

— 6° M. *Max Müller* vient de publier la seconde série de ses *Gifford Lectures*. Les conférences de 1890, prononcées comme les précédentes à Glasgow, ont été consacrées à l'étude de la religion physique (*Physical religion*). En ce mois de janvier 1891 la troisième série a pour objet la *religion anthropologique.* On voit que le savant professeur, qui reste, malgré les objections très sérieuses élevées contre son système d'explication des mythes, le véritable promoteur de la science moderne des religions, se propose de donner dans ses *Gifford Lectures* un tableau complet des différentes catégories de religions qui se sont partagé les faveurs des hommes. Cela ne l'empêche pas, du reste, de continuer ses travaux de philologie védique. Non seulement il va publier sous peu une refonte complète de ses *Leçons sur la Science du langage*, mais encore il continue sans relâche la grande œuvre de l'édition du *Rig-Véda*, avec le commentaire de Sâyana. Deux volumes déjà ont paru; le troisième sera achevé en 1891, le quatrieme et dernier en 1892.

— 7° Le second *Congrès des folkloristes* se réunira à Londres au mois d'août 1891. Il se décomposera en trois sections, celle des Contes populaires, présidée par M. Edward Clodd ; la section de Mythologie qui aura pour président M. J. Frazer, et celle des Coutumes et Institutions dont le président ne nous est pas encore connu. L'assistance promet d'être nombreuse. Il est fort désirable, avant tout, que ce congrès aboutisse à un résultat plus pratique que la plupart des réunions de ce genre. Il est indispensable, en effet, de mettre un peu d'ordre dans les travaux des folkloristes. Chacun s'en va à l'aventure, pour son propre compte, et la plus grande partie du travail est perdue faute d'une coordination suffisante des efforts.

ALLEMAGNE

Publications récentes : — 1° *E. Pander. Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu* (Berlin, Spemann ; 1890 ; in fol. ; 8 m. 50). M. Eugène Pander, professeur à l'Université de Pekin, a publié sous ce titre, avec le concours de M. Albert Grünwedel, dans les *Veröffentlichungen aus dem königlichen Museum für Völkerkunde*, un très remarquable recueil de renseignements sur le panthéon lamaïste. C'est la reproduction, brillamment éditée, d'un ouvrage illustré de Tschangtscha Hutuktu, grand lama de Pekin, qui date de l'an 1800 et qui donne, en une centaine de pages, les représentations figurées et les noms tibétains de trois cents dieux et saints du lamaïsme, pris parmi les plus populaires. M. Pander a pu y joindre les dénominations chinoises et mandschoues correspondantes, d'après un exemplaire annoté par un autre lama et qu'il a trouvé dans un temple de Pekin.

— 2° *Erwin Rhode. Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.* I (Fribourg-en-Brisgau ; Mohr ; in-8 de 294 p.). M. Erwin Rhode, très versé dans la littérature hellénique, auteur d'un ouvrage estimé sur les romans grecs, a entrepris une étude approfondie du culte des morts et de la croyance à l'immortalité chez les Grecs. Le premier volume seul a paru, mais il contient les conclusions générales de l'auteur, le second volume devant être consacré à la discussion de certaines questions spéciales qui exigent des développements trop étendus pour trouver place dans le récit proprement dit. M. Rhode prend son point de départ dans les poèmes homériques, quoique le culte des ancêtres y tienne fort peu de place. Mais il croit pouvoir établir, en s'appuyant surtout sur les cérémonies et les sacrifices funéraires, que ce culte est néanmoins très ancien et que son caractère effacé dans la religion homérique provient d'une sorte d'éclipse temporaire, qui ne l'empêcha pas de prendre plus tard un nouveau développement et de servir de point d'attache aux croyances religieuses et philosophiques à l'immortalité de l'âme. Il se livre à une analyse minutieuse de la psychologie primitive des Grecs et aboutit à la conclusion que la *psyché* n'est à l'origine que le souffle vivant, tandis que la vie spirituelle dépend du θυμὸς.

Les Grecs auraient admis ainsi, comme nombre d'autres peuples, un moi double. Le culte des héros, d'après notre auteur, implique l'existence antérieure d'un culte général des morts et ne doit pas être considéré comme son antécédent. Il n'admet pas que la croyance au jugement des morts fût répandue parmi les Grecs de l'époque classique. Ce jugement et beaucoup d'autres sont fort sujets à contestation. Le principal inconvénient de ce genre d'études, c'est la variété même des croyances chez les Grecs, non seulement aux diverses époques de leur développement historique, mais encore, à chaque époque, suivant la condition sociale, le développement intellectuel et la distribution géographique des divers éléments de la population hellénique. Il y aurait lieu, aussi, d'accorder une plus grande valeur aux traditions qui s'épanouirent plus tard dans les Mystères. Mais il est probable que l'auteur les étudiera d'une façon complète dans son second volume où il s'occupera des cultes orphiques. L'ouvrage de M. Rhode peut être lu avec profit, même par ceux qui ne sont pas spécialement hellénistes.

Nouvelles diverses. — 1° *Un traité d'Abélard retrouvé.* M. Remi Stölzle déclare avoir retrouvé dans l'abbaye cistercienne de Heilbronn, non loin de Nuremberg, le traité d'Abélard *De unitate et trinitate divina*, que l'on croyait perdu. Le manuscrit qu'il a remis au jour a pour titre : *Petri Adbaiolardi capitula librorum de Trinitate.* Ce serait le célèbre ouvrage qui valut à Abélard une condamnation pour cause d'hérésie au concile de Soissons en 1121.

— 2° M. *G. Krüger*, professeur à l'Université de Giessen, a entrepris la publication d'une série de textes choisis, qui puissent servir aux exercices pratiques des séminaires théologiques pour l'histoire de l'Église et l'histoire des dogmes. Il s'agit tout d'abord de fournir de bons extraits, à bon marché, des auteurs de l'antiquité chrétienne. La première livraison, qui vient de paraître, contient les Apologies de Justin. Ensuite viendront des extraits d'auteurs gnostiques, des Actes de martyre, des extraits d'Irénée, le traité d'Athanase sur l'Incarnation, etc.

— 3° Quiconque s'occupe de l'histoire religieuse des premiers siècles de notre ère, connaît et apprécie l'ouvrage magistral de M. Lipsius : *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* (Schwetschke, Brunswick; 3 vol.). Le principal inconvénient de cette œuvre si riche en renseignements de toute nature, c'était que l'on avait parfois un peu de peine à s'y retrouver. M. Lipsius a donc rendu un véritable service à ses lecteurs en faisant rédiger un index qui a paru récemment chez le même éditeur. Les indications y sont classées sous les rubriques suivantes : Les fêtes des apôtres; les manuscrits; les citations d'auteurs; l'index rerum; l'index des passages bibliques cités.

— 4° *Une nouvelle traduction de la Bible.* M. Kautzsch, professeur de théologie à Halle, a entrepris à la demande de l'éditeur Mohr, de Fribourg, une nouvelle version de la Bible en allemand pour remplacer la quatrième édition de celle que fit de Wette. Cette traduction a pour but, non seulement de présenter

la Bible en bonne langue allemande, claire et populaire, mais encore de rendre sensibles au public les résultats les plus assurés des études bibliques depuis 1838. D'une part, des capitales placées en marge indiqueront à quel document ou ordre de documents appartient chaque fragment de l'Ancien Testament ; d'autre part, dans les livres historiques les dates des événements racontés seront indiquées et une table chronologique y sera adjointe qui permettra au lecteur de suivre tout le développement de l'histoire d'Israël. On voit que l'heureuse initiative de Lenormant, dans sa traduction de la *Genèse*, n'a pas été perdue.

HONGRIE

Hittudományi Folyóirat, bulletin de théologie, récemment fondé par le Dr Jean Kiss, également directeur d'un Bulletin de philosophie qui paraît depuis quatre ans. Nous avons sous les yeux les deux derniers fascicules de cette double publication, et quoique leur objet ne soit pas directement le nôtre, quoique l'emploi de la langue magyare la rende peu accessible aux lecteurs, nous croyons devoir signaler les travaux qui nous intéressent le plus. M. Alexandre Kováts s'occupe du crédit dû au *Pentateuque*; M. Engelsz étudie philologiquement le grec du Nouveau Testament ; M. Huber confronte les généalogies de Jésus ; M. Babik analyse les mots ecclésiastiques employés dans la langue magyare qui les a tirés des idiomes slaves, etc. Tous ces articles préparés avec érudition, composés avec soin, montrent l'activité du clergé catholique de Hongrie et de ses adhérents laïques en plusieurs branches des sciences religieuses.

(Communication de M. E. S.).

ÉTATS-UNIS D'AMÉRIQUE

La Société orientale américaine. — Cette Société a tenu à la fin d'octobre ses réunions d'automne. Nous reproduisons d'après la *Nation* quelques renseignements sur les travaux relatifs à l'histoire des religions qui y ont été présentés. M. W. Martin, de Pékin, a lu un mémoire sur les *Idées chinoises de l'inspiration*. Il faut distinguer ici le matérialisme des Taoïstes, l'idéalisme des Bouddhistes et ce que l'auteur appelle le Sadducéisme des disciples de Confucius. D'après les Taoïstes un petit nombre de mortels seulement sont capables de résister aux causes de destruction. Les corps de ces privilégiés deviennent des corps spirituels qui possèdent une puissance et des facultés supérieures à celles des corps terrestres. Ces immortels forment une sorte de panthéon qui régit la destinée des hommes. Ils ont notamment le pouvoir d'entrer en relation avec les humains dans des apparitions et, d'une façon toute particulière, par l'hypnotisme. La plume magique est un moyen de révélation qui leur est cher et il en

est sorti toute une littérature, analogue à celle de nos spirites, qui a la prétention d'être une révélation.

Les Bouddhistes chinois, gagnés par la contagion, ont aussi cherché à faire valoir des révélations analogues, quoique les plus stricts d'entre eux prétendent s'en tenir exclusivement aux enseignements du Bouddah. Quant au Confucéisme, le véritable type religieux de la Chine, il est essentiellement rationaliste. Néanmoins on trouve dans le *Li-Ki* ou livre des rites une table des symboles mystiques apportée d'une façon surnaturelle sur les eaux du fleuve Jaune par un dragon ayant la forme d'un cheval, et un résumé de philosophie politique, le Hungfan, qui aurait été fourni à l'empereur Zu par un être mystérieux descendant la rivière Loh. Du reste, le Confucéisme enseigne que les hommes sages tiennent leurs enseignements du ciel, mais non d'une façon surnaturelle.

Il nous semble qu'il ne serait pas difficile de trouver, non seulement dans les croyances vraiment populaires des Chinois, mais dans les ouvrages mêmes qui font autorité parmi eux, de nombreux exemples de relations surnaturelles entre les dieux, les esprits, les puissances surhumaines, d'une part, et les hommes de l'autre. Le rationalisme confucéen est un pavillon qui couvre plus de superstitions que M. Martin ne le dit, si le compte rendu de la *Nation* est exact.

Parmi les autres communications faites à la Société orientale américaine, nous remarquons une note de M. Jackson qui a trouvé dans les Gathas un parallèle à la célèbre sentence : « Pesé dans la balance et trouvé insuffisant »; — une interprétation de l'hymne funéraire du *Rig-Véda*, X, 16, 13, par M. Bloomfield, qui établit l'existence de pleureurs professionnels dès l'âge védique; — une comparaison des doctrines brahmaniques et confucéennes primitives sur la cosmogonie, par le Rév. J. Wight.

La Société orientale Américaine a décidé de ne plus se réunir qu'une fois par an, au lieu de deux fois. Elle offre ses services au comité organisateur de l'Exposition universelle de Chicago pour l'aménagement d'une exposition de la vie, des mœurs et de l'histoire de l'Orient.

Henry Charles Lea. — *Chapters from the religious history of Spain connected with the Inquisition* (1 vol. in-12 de XII et 522 p. Philadelphia 1890). M. H.-C. Lea, l'auteur d'une excellente *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, qui deviendra classique, nous n'en doutons point, vient de réunir sous ce titre plusieurs études du plus grand intérêt. La principale d'entre elles est consacrée à retracer les origines et les développements de la censure (*censorship of the press*) en Espagne. C'est en 1502 que Ferdinand et Isabelle promulguèrent une loi, la première qui établit en Europe la censure *effective*; en 1551, sous Charles-Quint, on met à l'index « les bibles traduites en espagnol ou en quelque autre langue vulgaire, » on en interdit absolument l'usage et la possession en 1559, puis en 1584. L'*Index* de 1583 ne fait grâce qu'aux textes cités dans les ouvrages catholiques et aux fragments contenus dans le Canon de la Messe, pourvu qu'ils ne soient point isolés, mais qu'ils soient incorporés dans des sermons ou des

développements (*Index de Quiroga*, *Regla* VI). Et les mesures restrictives vont s'aggravant d'année en année; M. Lea raconte, en détail et documents en main, toutes les prohibitions inventées, dans ce domaine, par le génie espagnol; il en est de tout à fait curieuses, par exemple les instructions données pour l'exercice de la censure sur les navires (*visitas de navios*); ces visites commencèrent en 1566, et atteignirent les derniers degrés de la perquisition, dans ce qu'elle a de plus injurieux pour la personne humaine, comme le montrent les articles que M. Lea a traduits d'un manuscrit espagnol appartenant à M. D. Fergusson. M. Lea a poursuivi son étude jusqu'aux lois sur la presse de 1879 (*Ley de Imprenta*), loi prohibitive du ministère Canovas, et de 1883, loi beaucoup plus libérale, encore en vigueur. L'auteur n'a pas eu de peine à mettre en lumière, dans sa conclusion, la déplorable influence que la censure a exercée sur l'Espagne et l'esprit espagnol.

Une seconde et savante étude a pour sujet les « Mystiques et les Illuminés »; une troisième les « possédées » (*endemoniadas*), que l'auteur a fait suivre d'un article fort curieux qu'il avait déjà publié (*English historical Review*, Avril 1889), sur *El santo Nino de la Guardia*, et du lamentable épisode de *Brianda de Bardaxi*, une des innombrables victimes de l'Inquisition espagnole.

Dans ce nouvel ouvrage, M. Lea déploie les mêmes qualités que nous avons eu l'occasion de signaler, il y a quelques années, en rendant compte de son *Histoire de l'Inquisition* dans les *Annales de bibliographie théologique* (1888). C'est toujours la même connaissance approfondie des faits dont il étudie l'histoire, la même précision, la même impartialité, le même intérêt qu'il sait communiquer à la narration.

(Communication de M. Edouard Montet).

— *Statistique des temples grecs*. M. Salomon Reinach, dans la dernière de ses excellentes Chroniques d'Orient, signale à l'attention des archéologues un travail de M. Hussey, publié dans *American Journal of archæology* (1890, p. 59-64), qui mérite également d'attirer l'attention de l'historien des religions. C'est une statistique des temples helléniques, mentionnant à la fois les divinités auxquelles ils sont consacrés et les localités où ils s'élevaient. Apollon et Artémis ont plus de temples que Zeus ou telle autre des grandes divinités. Parmi les dieux de second ordre c'est Esculape qui compte le plus de sanctuaires.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 17 octobre* : M. *Grellet-Balguerie* propose une série de corrections à la chronologie des papes, telle que la donne Jaffé, pour les années 649 à 653. Il part du principe que la durée assignée au pontificat d'Eugène Ier par Anastase ne doit être comptée qu'à partir de la mort du pape martyr saint Martin, puisqu'il ne saurait y avoir eu en même temps deux papes légitimes. Saint Martin étant mort le 15 septembre 655, l'avènement d'Eugène Ier doit être fixé à cette même date et sa mort au 3 juin 658, au lieu de 657. Les dates des papes suivants jusqu'à Agathon doivent donc être reculées d'une année. Le successeur d'Eugène, Vitalien, meurt le 27 janvier 673 (non 672). Donus est nommé au mois d'août 677 (synchronisme d'une comète); son avènement est du 2 novembre; il meurt le 12 avril 679. Agathon n'entre en fonctions que le 26 juin de la même année et meurt le 10 janvier 682 (non 681). L'interrègne entre Agathon et Léon II se trouve ainsi réduit à sept mois et cinq jours.

M. *Siméon Luce* présente un travail de M. *Armand Gasté* qui publie deux lettres inédites de Bossuet, adressées en 1686 et 1702 à Nicolas Payen, lieutenant général au bailliage de Meaux. Ces lettres sont intéressantes pour l'histoire de l'épiscopat de Bossuet.

— *Séance du 24 octobre* : M. *Léopold Delisle* fait connaître un ouvrage de M. Joret sur Pierre et Nicolas Formont, grands négociants et banquiers du XVIIe siècle. Le second fut obligé de quitter la France après la révocation de l'Édit de Nantes et, poursuivi pour crime d'hérésie, il fut bientôt réduit à la plus extrême misère.

L'abbé *Duchesne* expose le résultat des fouilles qu'il a dirigées à Saint-Servan, sur l'emplacement de l'ancienne cathédrale d'Alet.

— *Séance du 31 octobre* : M. *Paul Meyer* signale un manuscrit de la cathédrale de Durham, datant du XIIIe siècle et composé par un franciscain. C'est un recueil d'histoires édifiantes, de récits de miracles dont plusieurs sont garantis par des contemporains notables.

1. Nous nous bornons à signaler les articles ou communications qui concernent l'histoire des religions.

— *Séance du 7 novembre* : M. *Viollet* fait connaître une ordonnance de saint Louis, de 1245, qui impose à tous ceux qui participeront à la prochaine croisade une trêve de cinq ans. Elle oblige, en outre, les créanciers des croisés qui ont obtenu une sentence d'excommunication contre leurs débiteurs, à les faire absoudre par l'autorité ecclésiastique.

M. *Casati* présente à l'Académie des reproductions de peintures trouvées dans la dernière tombe étrusque découverte à Porano, près d'Orvieto. Elles représentent des cérémonies funèbres. On y voit une table servie, des musiciens et une divinité ailée, dite *lasa*, qui tient à la main le rouleau des actions du défunt. Le nom de la famille à laquelle appartenait cette tombe est : Thescanas. M. Casati montre aussi un miroir, découvert aux environs d'Orvieto, sur lequel est gravée une scène de mythologie étrusque. On y reconnaît des lasas, munies de grandes ailes aux épaules, ornées de bijoux et absolument nues; en général ces divinités, qui semblent être des esprits protecteurs, sont revêtues de longues robes.

— *Séance du 21 novembre* : Le livre de Jésus, fils de Sirach, dont nous ne possédons plus que la version grecque, énumère les noms principaux de la littérature hébraïque. On a observé depuis longtemps que le nom de Job n'y figure pas. M. *Renan*, reprenant une restitution de M. Geiger, montre que cette lacune est dûe à une faute de traduction et rétablit le texte hébraïque tel qu'il devait être.

M. *Clermont-Ganneau* communique une inscription grecque de Sidon, la dédicace, faite en l'an 47 avant notre ère, par l'archonte des couteliers « au dieu saint ». La qualification de « saint » accolée au nom d'un dieu, est essentiellement sémitique.

— *Séance du 28 novembre* : M. l'abbé *Duchesne* défend l'authenticité d'un groupe de lettres de l'empereur Constantin, qui se trouve dans un manuscrit, malheureusement incomplet, de saint Optat, avec divers autres documents relatifs au schisme donatiste. Il établit ce que devait être le recueil primitif, formé entre 330 et 347 et maintient contre M. Seeck la date du concile d'Arles en 314. M. Gaston Boissier fait ressortir la valeur historique des conclusions de l'abbé Duchesne. Les lettres dont il s'agit datent des premières années de Constantin; si elles sont authentiques elles prouvent que dès cette époque Constantin était chrétien, contrairement à l'assertion de Zosime.

M. *Hamy* signale une publication de M. *P. de Lisle du Dreneuc* sur les « Idoles de l'Amazone ». Les objets rapportés au Musée de Nantes par cet explorateur proviennent du district d'Obidos, au confluent du Trombetas et de l'Amazone. A côté de poteries de toute sorte il y a des statues de pierre, assez grossières, qui représentent, semble-t-il, des fétiches protecteurs de la pêche.

— *Séance du 5 décembre* : M. *Geffroy*, directeur de l'École de Rome, signale une importante découverte faite sur la rive droite du Tibre, vers les Prati di Castello. Il s'agit de plusieurs blocs de marbre couverts d'inscriptions qui ne

sont rien moins que des fragments d'actes du collège des *XV viri sacris faciundis*. Du milieu des 150 à 200 lignes en petits caractères se dégagent quelques notices en beaux caractères du siècle d'Auguste, dont une est particulièrement remarquable : *Carmen sæculare composuit Q. Horatius Flaccus.*

M. *Oppert* corrige la lecture du nom que porte dans les documents cunéiformes l'un des plus célèbres héros de la mythologie chaldéenne, Isdubar. Son véritable nom est Gilgamès. C'est le personnage mentionné par Élien sous le nom identique de Gilgamos. On peut ainsi compléter la légende chaldéenne par les données d'Élien. Gilgamès est le Persée chaldéen. Sa mère, enfermée dans une tour, a été fécondée par un être surnaturel qui a trompé la vigilance des gardiens. Lorsque son existence est découverte, il est jeté du haut de la tour et sauvé par un aigle (voir à ce sujet l'*Academy* du 6 déc. et le *Babylonian and Oriental Record* d'octobre).

M. *Clermont-Ganneau* signale sur un ancien sceau sémitique du British Museum le nom Nefîsî ou Nefoûsî, qu'il rapproche des Benê-Nefousîm, mentionnés dans les livres d'Esdras et de Néhémie parmi les familles qui rentrèrent de l'exil avec Zorobabel.

M. *Homolle* est présenté par l'Académie comme successeur de M. Foucart à la direction de l'École française d'Athènes. M. *Collignon* est présenté en seconde ligne.

— *Séance du 12 décembre* : M. *Geffroy* complète sa communication relative à l'inscription des jeux séculaires récemment découverte. Les fragments du marbre sont très nombreux. Pour éviter qu'ils ne s'égarent, la salle où l'on procède à leur reconstitution est fermée au public. M. Mommsen est chargé par le Ministre de l'Instruction publique d'Italie, de rédiger un commentaire qui paraîtra dans les *Monumenti* de l'Académie des Lincei. M. Geffroy a vu une copie du texte; c'est, écrit-il, comme le programme officiel, dressé par les *XV viri sacris faciundis*, de la fête célébrée à l'occasion du renouvellement des *ludi sæculares* en 737 de Rome, avec l'indication des prières qui devaient être prononcées.

M. Geffroy communique aussi une inscription avec les mots : « Salus Semoniana ».

M. le D[r] *Carton* envoie de Souk-el-Arba (Tunisie) une note sur une dédicace à Saturne, trouvée à Sidi-Mohammed-el-Azreg.

M. *Levasseur* signale la correction apportée par M. *Hulin*, professeur à l'Université de Gand, au passage des *Prolégomènes* de Benjamin Guérard sur le *Polyptyque* de l'abbé de Saint-Germain-des-Près, Irminon. M. Guérard s'est trompé en assignant à l'abbaye du XI[e] siècle un domaine de 221019 hectares. Un calcul plus exact réduit ce domaine exorbitant à un total d'environ 40,000 hectares.

M. *Maspero* présente de la part de M. *Casanova*, membre de la Mission archéologique du Caire, un bouquetin en terre cuite, aux cornes recourbées, orné d'une inscription arabe qui signifie « L'imam c'est el-Hakim-billah ». C'est un objet de

dévotion des Druses. Le bouquetin, en effet, est souvent désigné par le peuple en Égypte sous le nom générique de gazelle; or, les Druses rendent un culte au veau et à la gazelle.

— *Séance du 19 décembre* : M. *Germain Bapst* donne lecture d'un mémoire sur les *Mystères* du moyen-âge.

— *Séance du 26 décembre* : M. *Oppert* est nommé président pour l'année 1891, M. Alexandre Bertrand, vice-président. L'Académie nomme correspondants étrangers : MM. Kern, de Leyde; Wattenbach, de Berlin; Schuchardt, de Gratz; — correspondant français, le P. Delattre, directeur du Musée de Saint-Louis, à Carthage.

II. Journal asiatique. — *Septembre-octobre* : *R. Basset.* Les dictons satiriques attribués à Sidi Ahmed ben Yousof (un Berbère Hoouâra, de la fin du IXe siècle de l'hégire, qui s'adonna de bonne heure à la réforme de l'Islâm). — *J. Halévy.* La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (essai de traduction des textes du XVe siècle av. J. C. publiés d'après les tablettes de Tell-el-Amarna par MM. Winckler et Abel, de Berlin).

III. Revue historique. — *Novembre-décembre* : *L. de Vignols.* Le commerce hollandais et les congrégations juives à la fin du XVIIe siècle.

IV. Revue archéologique. — *Septembre-octobre* : *F. Ravaisson.* La Vénus de Milo. — *A. Lebègue.* Les premières fouilles de Délos. — *J. de Morgan.* Note sur les nécropoles préhistoriques de l'Arménie russe. — *Salomon Reinach.* Chronique d'Orient.

V. Romania. — *Octobre* : *Samuel Berger.* Nouvelles recherches sur les bibles provençales et catalanes.

VI. Revue des Études Juives. — *Septembre-octobre* : *I. Loeb.* La littérature des pauvres dans la Bible. Les Psaumes (suite). — *J. Halévy.* La correspondance d'Aménophis IV et la Bible (fin). — (du même) Remarque sur un point contesté touchant la persécution de Nedjran. — *A. Epstein.* Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché. — *M. Schreiner.* Le Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources. — *W. Bacher.* Le Commentaire sur Job de Samuel ben Nissim d'Alep.

VII. Mélusine. — *Novembre-décembre* : *E. Lefébure.* La motte de terre. — *K. Nyrop* et *H. Gaidoz.* L'étymologie populaire et le folk-lore. (Noms de saints). — *J. Tuchmann.* Moyen d'acquérir le pouvoir de fascination. Effets de la fascination (suite). — *J. Lévi.* Les Juifs en morceaux. — *H. Gaidoz.* Oblations à la mer.

VIII. Revue des traditions populaires. — *Novembre* : *A. Jarchy.* La médecine superstitieuse en Russie. — *Ch. Hercouet.* Superstitions de Quillimane (Mozambique). — *P. Sébillot.* Superstitions de civilisés (suite). — *L. Sichler.* Mœurs et coutumes de mariage en Russie (suite). — *L. Bonnemère.* Les superstitions du canton de Gennes (Maine-et-Loire). — *L. Pineau.* Les danseurs maudits (légende du Poitou).

IX. Bulletin de la Société d'Ethnographie. — *Mai* : *A. Franck.* Ethno-

graphie sémitique (voir nº du 14 août et du 9 septembre). = 17 *septembre*: *Hansen-Blangsted*. Les institutions morales des anciens Danois. = 8 *octobre* : *Lamairesse*. L'Inde avant le Bouddhisme.

X. Mémoires du Comité sinico-japonais. — 1890. *N°* 1 : *Ph. Foucaux*. Le Tripitaka des Chinois et des Japonais. — Le Bouddhisme du nord et du sud. — Définition du Nirvâna.

XI. Archives de la Société américaine. — 1890. Nº 1 : *Paul Boell*. Les divinités représentées dans les codices Troano et Cortesianus. — *E. Seler*. Les divinités des quatre points cardinaux.

XII. Vie chrétienne. — *Novembre* : *A. Bouvier*. Le témoignage de Jésus. — *S. S.* La mission suédoise dans l'Afrique orientale.

XIII Revue des Deux-Mondes. — 15 *novembre*: *Joseph Texte*. Le mysticisme littéraire. — *Arvède Barine*. Les contes de Perrault.

XIV. Revue Bleue. — 8 *novembre* : *De Pressensé*. La critique et le Christ de l'Évangile (à propos de la Vie de Jésus du Père Didon). = 13 *et* 20 *décembre* : *E. Boutmy*. Le sentiment religieux aux Etats-Unis (excellente étude très impartiale; l'auteur sait voir de haut son sujet).

XV. Bulletin de la Société de géographie de Lyon. — *N°* 3 : *Groffier*. Explorations et travaux scientifiques des missionnaires en 1887 et 1888.

XVI. L'Anthropologie. — *I*. 5. : *Cordier*. Les Juifs en Chine. — *S. Reinach*. Les découvertes de Vaphio et la civilisation mycénienne d'après des publications récentes. — *Bazin*. Études sur le tatouage dans la régence de Tunis.

XVII. Academy. — 18 *octobre* : *R. Morris*. Are there any traces of Babylonian or Assyrian names in Pâli Literature? = 1er *novembre* : *A. B. Eduards*. Kahun, Gurob and Hawara (à propos du livre où M. Flinders Petrie a consigné les résultats de ses dernières fouilles en Égypte). = 22 *novembre* : *R. Morris*. Some words in the Asoka Inscriptions. = 29 *novembre* : *W. Clouston*. The treasury of king Rampsinitus (étude de folklore). = 6 *décembre* : *R. Brown*. The zodiacal crab. = 13 *décembre* : *A. Lang*. Odysseus and Helen. — *W. Hayes Ward*. The hero of the Chaldaean epic (Gisdubar doit se lire Gilgames et est identique au Gilgamos d'Elien; voir le « Babylonian and Oriental Record » d'octobre).

XVIII. Athenaeum. — 22 *novembre* : *G. Bickell*. A source of the book of Tobit (voir l'art. de M. Kirby, le 29 novembre).

XIX. Classical Review. — *IV*, 10 : *H. L. Webster*. Bugge and Bréal on the latin element in teutonic mythology and speech. — *J. A. Cross*. Greek quotations in fourth testament.

XX. Dublin Review. — *Octobre* : *J. Gasquet*. Celebration of massin: Ante-Nicene times. — John Henry cardinal Newmann (divers articles sur l'homme et son œuvre).

XXI. Edinburgh Review. — *Octobre* : The literature of Tibet.

XXII. English historical Review. — *Octobre* : lord *Acton*. Doellinger's historical work.

XXIII. Contemporary Review.— *Novembre* : *J. Butler.* Catherine Booth. — *E. Abbott.* Illusion in religion. = *Décembre* : *G. Monod.* Alexander Vinet.— *F. Power Cobbe.* The two religions. — *Sayce.* The latest results of oriental archaeology.

XXIV. Fortnightly Review. — *Novembre* : *Lepel Griffin.* The Burman and his creed.

XXV. Nineteenth century. — *Novembre* : *Huxley.* The Aryan question and prehistoric man. — *Palgrave.* The Oxford movement of the XV century. = *Décembre* : *Huxley.* The keepers of the herd of swine.

XXVI. Folk-Lore. — *I.* 4 : *J. Abercromby.* Marriage customs of the Mordoins. — *M. Kowalesky.* Marriage among the early Slavs. — *J. Stewart Lockhart.* Marriage ceremonies of the Manchus.

XXVII. Indian Antiquary. — *Septembre* : *Hultzsch.* Extracts from Kalhana's Rajata-Ramgini, n° 3. — *Fleet.* Homvad inscription of Somesvara I. — *Natesa Sastri.* Folklore of southern India. The six good maxims (voir n° suiv.). = *Octobre* : *Rehatsek.* A notice of the Gulabnama. — *D'Penha.* Folklore in Salsette (suite).

XXIII. Orientalist. — *III.* 11 *et* 12 : *Tillekeratne.* The life of Karatota Tirti Sri Dhammarâma, high priest of Matara (Ceylon). — *Goonetilleke.* The Pratyâhâra « Has ». — *Milter.* Folktales of Bengal. — Tamil folklore : The last of the Yakkus.

XXIX. China Review. — *N°* 6 : *Watters.* The shadow of a pilgrim or notes to the Ta-t'ang Hsi-yü-chi of Yuan-chwang.

XXX. Journal of the Anthropological Institute. — *XX.* 2 : *Macdonald.* Manners, customs, superstitions and religions of South African tribes.

XXXI. Journal of American folk-lore. — *III.* 10 : *L. Pendleton.* Notes on negro-folklore and witchcraft in the south. — *W. Newell.* The symbolism of Backgammon. — *J. Bourke.* Notes on Apache mythology. — *W. Wallace Brown.* Northern lights. — *F. La Flesche.* The Omaha Buffalo medicine men. — *H. Carrington Bolton.* A festal rite of Bermudian negroes.

XXXII Journal of the R. Asiatic Soc. of Gr. Britain and Ireland. — *Octobre* : *Hewitt.* Notes on the early history of northern India (suite). - *Corbet.* The history of the Mosque of Amr at Old Cairo. — Titles of the sanskrit mss. in the Todd and Whish collections of the R. Asiatic Society.

XXXIII. Babylonian and oriental Record. — *IV.* 11 : *W Hayes Wards.* Sir Henry Peek's oriental cylinders. — *Terrien de Lacouperie.* The calendar plant of China, the cosmic tree and the date-palm of Babylonia. — *W. Boscawen.* The Babylonian legend of the serpent-tempter. — *T. de Lacouperie.* The onomastic similarity of Nai Hwang-Ti of China and Nakhunte of Susiana. — *Th. Pinches.* Exit Gistubar. = *N°* 12 : *Casatelli.* The dog and death. — *Terrien de Lacouperie.* The silk goddess of China.

XXXIV. Sitzungsb. d. k. baierischen Ak. d. Wissenschaften zu

München. *Philos.-philol.-und hist. Kl.* — 1890. II. 1 : *Geiger*. Das Yât-kâr-i Zarirân und sein Verhältnis zum Sâhnâme.

XXXV. Berichte d. k. sæchsischen Ges. d. Wissenschaften zu Leipzig. *Phil.-hist. Kl.*—1890. I: *Heinze*. Ueber den Νοῦς des Anaxagoras. — *Pickert*. Ueber die sogenannte Notitia de servitio monasteriorum (Constitutio Hludovici Pii). — *Böthlingk*. Versuch eine jüngst angefochtene Lehre Pânini's in Schutz zu nehmen. — *Windisch*. Ueber das altirische Gedicht im Codex Boernerianus und ueber die altirischen Zauberformeln.

XXXVI. Jahrbuch d. k. d. archaeologischen Instituts. — *V*. 3 : *Winter*. Silanion. — *Kekulé*. Ueber die Darstellung der Erschaffung der Eva.

XXXVII. Mitteilungen d. k. d. archaeol. Instituts. *Roemische Abt.* — *V*. 2 : *Milani*. Dionysos, Eirene e Pluto.

XXXVIII. Sitzungsb. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften zu Berlin. — *XVI* : *Curtius*. Studien zur Geschichte des griechischen Olymps.

XXXIX. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XII*. 2 : *Tzschirn*. Die Enstehung der römischen Kirche im zweiten christlichen Jh. — *von Pflugk-Hartung*. Ueber Archiv und Register der Päbste. — *Frank*. Die Wertheimer Bibelueberselzung vor dem Reichshofrat zu Wien. — *de Boor*. Nachträge zu den Notitiae Episcopatuum. — *Seebass*. Ueber die Statuta Murbacensia. — *Weiland*. Beitrag zum Hexenglaube im Mittelalter. — *Ney*. Analekten zur Geschichte des Reichstags zu Speier im Jahre 1526. — *Bodemann*. Briefe Leibnizens und officielle Aktenstücke zur Geschichte der Antoinette Bourguignon.

XL. Jahrbuch für protestantische Theologie. — 1890. N° 4 : *Szeberenyi*. Die Secte der Narazener in Ungarn. — *Paul*. Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr. — *Krüger*. Zur Abfassungszeit der Apologien Justins. — *Görres*. Kirche und Stat von Decius bis zum Regierungsantritt Diokletians (249-284).

XLI. Deutsch-evangelische Blætter. — N° 10 : *Pfleiderer*. Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube (voir le n° suiv.).

XLII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXXIV*. 1 : *Holsten*. Biblisch-theologische Studien, III. — *Hilgenfeld*. Paul Ewald's Lösung der Evangelienfrage. — *Egli*. Zum Polykarpustag. — *Schwalle*. Die Rasse der Philister. — *Dräseke*. Paralipomena christiana. — *Hilgenfeld*. Sebuäer und Masbotheer.

XLIII. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *V*. 4 : *M. Fischer*. Mohammed und der Islam. — *D. Nippold*. Missionswissenschaft und Religionsphilosophie. — *J. Happel*. Die Religion in China (3e art.).

XLIV. Evangelisches Missionsmagazin. — *Novembre* : *L. Gengnagel*. Gelübde der Hindu, wie solche im Kanaragebiet im südwestlichen Indien gebräuchlich sind (voir décembre).

XLV. Beweis des Glaubens. — *Novembre* : Das Swastikazeichen als vorchristlich religiöses Symbol.

XLVI. Studien u. Mitt. a. d. Benedictiner-und Cistercienseror-

den. — *XI.* 3 : *Schmieder.* Aphorismen zur Geschichte des Mönchthums nach der Regel des h. Benedikt. — *Leonard.* Ueber den Ursprung des Ordens der regulierten Chorherren vom h. Augustinus. — *Berlière.* Die Cluniacenser in England. — *Wuku.* Die Heilkunde bei den alten Hebräern.

XLVII. Theologische Quartalschrift. — 1890. *N°* 4 : *Vetter.* Der apokryphe dritte Korintherbrief. — *Funk.* Zur Bulle Unam Sanctam.

XLVIII. Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft.—*X.* 2 *Schwally.* Das Buch Ssefanyâ, eine historisch-kritische Untersuchung. — *Jakob.* Das Buch Esther bei den LXX. — *Kantzsch.* Richter, IX, 28.

XLIX. Historische Zeitschrift. — *LXV.* 2 : *Loening.* Die Entstehung der Constantinischen Schenkungsurkunde. = *N°* 3 : *Wittich.* Magdeburg als katholische Marienburg (épisode de la guerre de Trente ans).

L. Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft. — *IV.* 1 : *Chroust.* Zu den Constanzer Concordaten. — *Hoogeweg.* Die Kreuzpredigt des Jahres 1224 in Deutschland. — *Gotlob.* Des Nuntius Franz Coppini Anteil an die Entthrönung des Königs Heinrich VI und seine Verurteilung bei der römischen Curie.

LI. Historisches Jahrbuch der Görresgeselschaft. — *XI.* 4: *Stölzle.* Abälards verloren geglaubter Tractat De unitate et trinitate divina. — *Von Nostiz-Rieneck.* Zur Frage nach der Existenz eines Liber Papiensis. — *Jostes.* Die Schriften des Gerhard Zerbolt von Zutphen « De libris teutonicalibus ». — *Ehrle.* Die Uebertragung des letzten Restes des päbstlichen Archivs von Avignon nach Rom. — *Straganz.* Zur Statistik des Franciscanerordens im Jahre 1493.

LII. Philologus. — *N. F. III.* 2 : *Düntzer.* Zum ersten Buche der Odyssee. — *Crusius.* Canna dea? — *Mendelssohn.* Zu den Oracula Sibyllina.

LIII. Rheinisches Museum. — *N°* 4 : *Oder.* Das Traumbuch des Alexander von Myndos. — *Ihm.* Neue Matres aus Köln.

LIV. Romanische Forschungen. — *V.* 2 : *A. Meyer.* Der waldensische Physiologus. — *W. Meyer.* Petri Abaelardi planctus. — *Baist.* Der gerichtliche Zweikampf, nach seinem Ursprung und im Rolandslied. — *Scherman.* Eine Art visionärer Höllenschilderung aus dem indischen Mittelalter. — *Otto.* Altlothringische geistliche Lieder.

LV. Ausland. — *N°* 40 : *Seler.* Religion und Kultus der alten Mexikaner. (voir nos suiv.). — *Albert.* Das Moharremfest der Perser. = *N°* 41 : *Friedrichs.* Das männliche Wochenbett (voir nos suiv.). — *Quedenfeldt.* Wie die Udâia Mohammedaner wurden. = *N°* 42 : *Jacobsen* Eigentümliche Cultusgegenstände im Museum für deutsche Volkstrachten. = *N°* 46 : *Gatschet.* Sinti, der erste Mensch. Eine Schöpfungssage der Kayowêindianer. — *Quedenfeldt.* Das türkische Schattenspiel im Magrib. — *Wilser.* Anthropologie und Geschichte (voir le n° suiv.).

LVI. Zeitschrift für Volkskunde. — *II.* *N°* 12 : *Knoop.* Die neuent-

deckten Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Tiefebene : Frie, Frê, Frick, Fuik, Fui, Fu. — *Amman.* Hochzeitsgebräuche aus dem Böhmerwald. = *III.* 1 *et* 2 : *Veckenstedt.* Die mythischen Könige der arische Volksheldensage und Dichtung; Wendische Sagen der Niederlausitz. — *Vernaleken.* Der unstete Hans. Eine Reihe mythischer Volksdichtungen. — *Bolte.* Vlämisches Mittfastenlied. — *Knoop.* Polnischer und deutscher Aberglaube und Brauch aus der Provinz Posen. — Die neuentdeckten Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Tiefebene : der pommersche Gauden und Vergodendêl.

LVII. Rivista di filologia e d'istruzione classica. — *XXIX*, 1-3 : *Ciccotti.* I sacerdozi municipali e provinciali della Spagna e gli Augustali nell' epoca imperiale romana.

LVIII. Rivista storica italiana. — *VII.* 3 : *Testa.* La chiesa di Napoli nei suoi rapporti con papa Gregorio I.

LIX. Archivio per l'antropologia e la etnologia. — *XX.* 1 : *Beri.* Le superstizioni e i pregiudizii delle Marche Apennine. = N° 2 : *Riccardi.* Pregiudizi e superstizioni del popolo Modenese.

LX. Theologische Studien. — *Nos* 4 *et* 5: *Van der Veen.* De daemonologie van het Judaisme. — *Van Toorenenbergen.* De plaats die aan Heinrich Bullinger toekomt in de Gereformeerde kerk en theologie. — *Dœdes.* De Psalmen Davids. — *Wildeboer.* De straf der zonde volgens Genesis III. — *Van Rhyn.* De brief aan de Galatiërs en de Handelingen der Apostelen volgens R. Steck.

LXI. Theologisch Tijdschrift. — *Novembre* : *J. Matthes.* De inrichting van den eeredienst door Jeroboam I (sur I Rois, XII, 26-33). — *A. Loman.* De jongste uitgave der Agrapha.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

A. N. Starcke. La famille primitive; ses origines, son développement. — Paris. Alcan; 6 fr.

Ch. Pesch. Gott und Götter. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. — Fribourg-en-Brisgau. Herder; in-8 de VII et 128 p.; 1 m. 70.

Max Müller. Physical religion (2e partie des Gifford Lectures). — Londres. 1890.

Natürliche Religion, traduction allemande de la première partie des Gifford Lectures. — Leipzig, Engelmann; in-8 de XX et 587 p.; 14 m.

CHRISTIANISME

E. Rapin. Les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Introduction à la lecture de la bible. — Lausanne. Payot; in-12 de 331 p.; 2 fr. 50.

F. Bourazan. A sacred dictionary: an explanation of Scripture names and terms, with brief geographical and historical references. — Londres. Nisbet; in-8 de 462 p.; 17 sh. 6.

E. Hatch. The influence of greek ideas and usages upon the christian Church (Hibbert Lectures de 1888, ouvr. posthume édité par M. A. Fairbain). — Londres. Williams et Norgate; in-8 de XXIV et 360 p.; 10 sh. 6.

I. von Döllinger. Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte, gesammelt und herausgeg. von F. Reusch. — Stuttgard. Cotta; in-8 de VIII et 608 p.; 11 m. 50.

C. Henner. Beiträge zur Organisation und Competenz der päpstlichen Ketzergerichte. — Leipzig. Duncker; in-8 de XII et 383 p.; 8 m. 80.

A. Lipp. Die Hymnen des Cistercienser-Brevieres, uebersetzt und erklärt. — Vienne. Kirsch; in-8 de IX et 370 p.

P. Bod. Historia Hungarorum ecclesiastica inde ab exordio N. T. ad nostra usque tempora ex monumentis partim editis, partim vere ineditis, fide dignis collecta. — Edd. Rauwenhoff et J.-J. Prins. II. 3 — Leyde. Brill; in-8 de VIII et 467 p.; 10 fl.

E. Johnson. The rise of christendom. — Londres. Paul; in-8 de 516 p.; 14 sh.

G. Noesgen. Geschichte der neutestam. Offenbarung. I. Geschichte Jesu Christi, 1re partie. Munich. Beck; 1891; in-8 de XI et 322 p.; 6 m.

Löhr. Die Offenbarung Johannis. Ein Beitrag zu ihrer Kritik und Erklärung. — Leipzig. Böhme; in-8 de 85 p.; 1 m.

M. Schiffers. Amwâs, das Emmaus des h. Lucas, 160 Stadien von Jerusalem. — Fribourg-en-Brisgau; Herder; in-8 de VIII et 236 p., avec carte; 3 m.

P. Cafaro. L'ebreo nome Gesù. — Naples; in-16 de 390 p.; 4 fr.

W. van Manen. Paulus. I. De Handelingen der Apostelen. — Leyde. Brill; in-8 de II et 207 p.; 2 fl. 25.

A. Lipsius et *M. Bonnet.* Acta apostolorum apocrypha. I. Acta Petri. Acta Pauli. Acta Petri et Pauli. Acta Pauli et Theclae. Acta Thaddaei. — Leipzig. Mendelssohn; in-8 de CXI et 320 p.; 12 m.

Th. Zahn. Geschichte des N. Tlichen Kanons, II. 1 (Urkunden und Belege zum I und III). — Leipzig. Deichert; in-8 de IV et 408 p.; 10 m. 50.

J. R. Harris. Biblical fragments from Mount Sinaï. — Londres. Cambridge-warehouse; in-4 de XVI et 68 p.

J. Langen. Die Clemensromane. Ihre Entstehung und ihre Tendenzen. — Gotha. Perthes; in-8 de VII et 167 p.; 3 m. 60.

W. Bousset. Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik von neuem untersucht. — Goettingne. Vandenhoeck; in-8 de 128 p.; 2 m. 80.

C. Clemen. Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie. Studien und Vorarbeiten. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de VIII et 158 p.; 2 m. 50.

E. Noeldechen. Tertullian. — Gotha. Perthes; in-8 de VIII et 496 p.; 9 m.

Thurnhuber. Die vorzüglichsten Glaubenslehren in den Schriften des heil. Bischofs und Martyrers Cyprianus von Karthago, I. — Augsbourg. Progr; in-8 de 66 p.

H. Achelis. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes. I. Die Canones Hippolyti (Texte und Untersuchungen de von Gebhardt et Harnack, VI. 4). — Leipzig. Hinrichs; 1891; in-8 de VIII et 295 p.; 9 m. 50.

A. Wirth. Acta SS. Nerei et Achillei graece. — Leipzig. Fock; in-8 de 42 p.; 1 m.

K. Kühner. Augustin's Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi in Verhältnis zur voraugustinischen Erlösungslehre bei den griechischen und lateinischen Vätern. — Heidelberg. Grooss; in-8 de III et 69 p.; 1 m.

F. Paret. Priscillianus, ein Reformator des IV Jh. — Wurzbourg. Stuber; in-8 de VIII et 302 p.; 6 m.

E. Bassenge. Die Sendung Augustins zur Bekehrung der Angelsachsen (596-604). — Leipzig. Fock; in-8 de 75 p.; 1 m. 50.

Hilaire. Saint Antoine de Padoue. Sa légende primitive et autres pièces historiques, avec des sermons inédits et nouveaux. — Neuville-sous-Montreuil. Duquat; in-8 de LI et 290 p.

A. Dresdner. Kultur-und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im x und xi Jh. — Breslau. Koebner; in-8 de xvi et 392 p.; 10 m.

V. Mortet. Maurice de Sully, évêque de Paris (1190-1196). Études sur l'administration épiscopale dans la seconde moitié du XIIe siècle. — Paris; in-8 de 206 p. (t. XVI des « Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France »).

Chapotin. Études historiques sur la province dominicaine de France. — Paris. Lecoffre; in-8 de xxxi et 361 p.

Rieks. Die Jungfrau von Orleans. Ein kirchengeschichtliches Bild aus dem xv Jhr. — Berlin. Wiegandt; in 8 de 102 p.; 1 m. 50.

J.-B. Saegmüller. Die Papstwahlen und die Staaten von 1447 bis 1555. — Tübingue. Laupp; in-8 de vi et 238 p.; 4 m. 80.

F. Painter. Luther on education. — Philadelphie. Agence luthérienne; in-12 de ii et 282 p.; 1 d.

A. Moore. Lectures and papers on the history of the reformation in England and on the continent. — Londres. Paul: in-8 de 536 p.; 16 sh.

C. Coignet. La réforme française avant les guerres civiles (1512-1559). — Paris. Fischbacher; in-12 de v et 299 p.

J.-B. Rady. Die Reformatoren in ihrer Beziehung zur Doppelehe des Landgrafen Philipp. — Francfort. Foesser; in-8 de iv et 132 p.; 2 m. 25.

Th. Brieger. Dis theologischen Promotionen auf der Universität Leipzig, 1428-1539. — Leipzig; in-4 de x et 79 p.; 2 m.

P. Tschackert. Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preussen, I. — Leipzig Hirzel; in-8 de xii et 389 p.; 9 m.

Ch. Clair. La vie de saint Ignace de Loyola, d'après Pierre Ribadeneira, son premier historien. — Paris. Plon-Nourrit; in-4 de iv et 464 avec pl.; 20 fr.

F. Scheichl. Bilder aus der Zeit der Gegenreformation in Oesterreich (1564-1618). — Gotha. Perthes; in-8 de vii et 51 p.; 1 m.

A. Bellesheim. Geschichte der katholischen Kirche in Irland. II Von 1509 bis 1690. — Mayence. Kirchheim; in-8 de xxxv et 772 p.; 16 m. 60.

S. Mc Connell. History of the American Episcopal church from the planting of the colonies to the end of the civil war. — New-York. Whittaker; in-8 de x et 392 p.; 2 d.

Th. Trede. Das Heidentum in der römischen Kirche. Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süd Italiens, III. — Gotha. Perthes; in-8 de iii et 426 p.; 6 m.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

J. Mally. Historia sacra Antiqui Testamenti cum introductione in ejusdem test. libros sacros. — Graz; in-8 de vi et 293 p.; 3 m. 20.

F. Buhl. Kanon und Text des A. T. — Leipzig. Akad. Buchh.; in-8 de vi et 262 p.; 6 m.

J. Eckersley. The historical character of the Old Testament.— Londres. Christ. knowledge Soc.; in-12, 1/2 sh.

E. Renan. Histoire du peuple d'Israël, III. — Paris. Lévy; in-8 de VIII et 527 p.; 7 fr. 50.

A. Paetsch. Skizzen aus der jüdischen Priestergeschichte. — Leipzig. Siegismund; in-8 de 50 p.; 60 pf.

K. Budde. Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau. — Giessen. Ricker; in-8 de VIII et 276 p.; 7 fr. 50.

E. Albers. Die Quellenberichte in Josua I-XII — Bonn. Paul; in-8 de 150 p.; 3 m.

J. Nikel. Die Lehre des A. T. ueber die Cherubim und Seraphim. — Breslau; in-8 de 101 p.; 1 m. 50.

O. Naumann. Das erste Buch der Bibel nach seiner inneren Einheit und Echtheit dargestellt. — Gütersloh. Bertelsmann; in-8 de VIII et 386 p.; 5 m.

J. Fabre d'Envieu. Le livre du prophète Daniel traduit d'après le texte hébreu, araméen et grec, avec une introduction critique ou défense nouvelle du livre et un commentaire, t. II. Traduction et commentaire (ch. I-VII). — Paris. Thorin; in-8 de XVI et 788 p.; 15 fr.

F. Josephi. Opera, ed. Niese. Vol. IV. Antiquitatum Judaïcarum, l. XVI-XX et Vita. — Berlin. Weidmann; in-8 de X et 389 p.; 14 m. (dans l'édition à bon marché, 4 m.).

J. Fürst. Glossarium græco hebræum oder der griechische Wörterschatz der jüdischen Midraschwerke, 1re livr. — Strasbourg. Trübner; in-8 de 48 p.; 1 m. 50.

L. A. Rosenthal. Ueber den Zusammenhang der Mischna. I. Die Sadduzäerkampfe und die Mischnasammlung vor dem Auftreten Hillels. — Strasbourg. Trübner; in-8 de 95 p.; 2 m. 50.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

E. Abel. Scholia in Pindari Epinicia III. Scholia recentia. Vol. I. Scholia in Olympia et Pythia. — Berlin. Calvary; 15 m.

J. Baunack. Aus Epidauros. Eine epigraphische Studie. — Leipzig. Hirzel. 6 m.

H. Brugsch. Thesaurus inscriptionum ægyptiacarum, 5e partie. — Leipzig. Hinrichs; 100 m.

Strauss et *von Thorney*. Der altägyptische Götterglaube, 2e partie. — Heidelberg. Winter; 10 m.

C. Rothe. Die Bedeutung der Wiederholungen für die Homerische Frage. — Leipzig. Fock; 1 m. 20.

J. Paulson. Index Hesiodeus. — 3 m. 50.

F. Kauffmann. Deutsche Mythologie (de la collection Göschen). — Stuttgard. Göschen; 80 pf.

W. H. Roscher. Studien zur griechischen Mythologie und Culturgeschichte vom vergleichenden Standpunkte. 4e livr. — Ueber Selene und Verwantes. — Leipzig. Teubner; 6 m.

RELIGIONS DE L'ASIE

G. Huth. The Chandoratnâkara of Ratnâkaraçânti. Sanskrit text with Tibetan translation. — Berlin. Dümmler; 2 m.

— Die tibetische Version der Naihsargikaprâyaccittikadharmas. Büddistische Sühnregeln aus dem Pratimokshasûtram. — Strasbourg. Trübner; 2 m.

E. Pander. Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu, ein Beitrag zur Ikonographie des Lamaismus. — Berlin. Spemann; 8 m.

C. de Harlez. I-Li. Cérémonial de la Chine antique traduit pour la première fois. — Paris. Maisonneuve; 15 fr.

L. Fournereau. Les ruines khmères (Cambodge et Siam). Documents complémentaires. — Paris. Leroux; 50 fr.

G. Bühler. Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie. — Leipzig. Freytag; 2 m.

M. von Wimpfen. Kritische Worte ueber den Buddhismus. — Vienne. Konegen; 1891; in-8 de 64 p.; 1 m.

FOLK-LORE

E. Montagne. Les légendes de la Perse. — Paris. Bouillon; 3 fr. 50.

F. M. Luzel. Soniou Breiz-Izel : chansons populaires de la Basse-Bretagne. — T. I. Paris. Bouillon; 8 fr.

Sepp. Die Religion der alten Deutschen und ihr Fortbestand in Volkssagen, Aufzügen und Festbräuchen bis zur Gegenwart. — Munich. Lindauer; in-8 de xx et 419 p.; 6 m.

A. Tille. Die deutschen Volkslieder vom Doktor Faust. — Halle. Niemeyer; 5 m.

M. Murko. Die Geschichte von den sieben Weisen bei den Slaven.—Leipzig. Freytag; 2 m. 60.

H. Schurtz. Der Seifenbergbau im Erzgebirge und die Walensagen. — Stuttgard. Engelhorn; 2 m. 60.

E. Seler. Altmexikanische Studien. — Berlin. Spemann; 6 m.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-DEUXIEME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS. — IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

PROBSTHAIN'S ORIENTAL CA

No. XXVIII.

INDIAN LITERAT

ART AND RELIGION

PROBSTHAIN &

Oriental Booksellers and Publis

41 GREAT RUSSELL STREET,

BRITISH MUSEUM,

LONDON, W.C.

1913.

TELEPHONE: CITY 7044.

INDEX

ROBSTHAIN & CO., Oriental Booksellers and Publi
41, GREAT RUSSELL STREET, LONDON, W.C.

Twenty-eighth Catalogue of Valuable Books

OFFERED FOR SALE BY

PROBSTHAIN & CO.,

Oriental Booksellers and Publishers,

41, GREAT RUSSELL ST., BRITISH MUSEUM.

PART I.

JOURNALS AND TRANSACTIONS.

1 **Asiatic Quarterly Review,** First Series, complete in 10 vols, roy. 8vo, half calf. 1886-90 £5 5s

2 ——— The same, 1891, i, iv; 1892, i, ii, iii; 1893, iii; 1894, iv; 1895, ii, iii; 1897, iii each part, 4s

3 ——— The same, 1908 to 1912, complete in Numbers as issued £4 4s

4 **Asiatic Researches,** or Transactions of the Society for inquiring into the History, the Antiquities, the Arts and Sciences, and Literature of Asia, Vols. I. to VII., printed *verbatim* from the Calcutta Edition, 4to, *with plates*, bds. *London*, 1799-1803 £3

5 ——— The same, Vols. VIII., IX., XV., XVI., 4to, *with plates*, bds. *Calcutta and Serampore*, 1805-28 each vol, 21s

6 ——— The same, Index to Vols. I.-XVIII., 4to. *Calcutta*, 1835 21s

7 ——— Transactions of the Physical Class of the Asiatic Society of Bengal, Parts I. and II., 4to. *Calcutta*, 1829-33 32s

The two vols contain mainly articles on Geology of India, and include many plates.

8 **Bombay Geographical Society:** Proceedings and Transactions, 1838, May, August, November; 1839, February, May; 1840, May, August; Vol. VI. (Sept., 1841, to May, 1844); 1844, May to December, 1846; Vol. X. (Sept., 1850, to June, 1852); Vol. XII. (Dec., 1854, to March, 1856); Vol. XIII. (May, 1856, to March, 1857); Vol. XVIII. (Jan., 1865, to Dec., 1867), 8vo, *with many plates, plans and maps. Bombay* £3 15s

9 **Calcutta Medical Journal:** Vols. I., 3, 4, 7 to 12; II., III., IV., Nos. 1 to 6; in parts as issued, 8vo. *Calcutta*, 1906-09 18s

10 **Calcutta Review:** Vols. I. to XVII., 17 vols, 8vo, half calf. *Calcutta*, 1844-52 £6 10s

11 ——— The same, Nos. 38, 41, 43, 44, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 65, 66, 72, 114, 116, 117, 145, 146, 148, 159, 161, 162, 232, 233, 236, 243. *Calcutta* each number, 3s

12 **Geological Survey of India.**—General Report for 1899 to 1903, Five Parts, roy. 8vo. *Calcutta* 12s 6d

13 ——— MEMOIRS OF THE GEOLOGICAL SURVEY OF INDIA, Vols. II., III., IV.; Vol. V., Part 1; Vols. VII. to X.; Vol. XIX., Part 1; XXIV., 2, 3; XXVIII., 1, 2; XXXII., 4; XXXIII., 1, 2; XXXIV., 1 to 4; XXXV., 1, 2, 3; XXXVI., 1; XXXVII., 1 to 4; XXXVIII., 1; large 8vo. *Calcutta*, 1859-1910 £15

Most parts are out of print. These parts and volumes can be sold separately.

14 **Geological Survey of India**—RECORDS OF THE GEOLOGICAL SURVEY OF INDIA, Vol. II., Part 4; IV., 3; V., 3, 4; VI., 1, 2; VII., 1; VIII., 2; X., 3, 4; roy. 8vo, *with plates.* *Calcutta*, 1869-77 36s

15 ——— PALAEONTOLOGIA INDICA, published by the Geological Survey of India:—

Vol. I., The Fossil Cephalopoda of the Cretaceous Rocks of S. India, by H. Blandford, Part I., pp. 40, *with* 25 *plates.* *Calcutta*, 1861 15s

Series II., Parts 2-6, The Fossil Flora of Rajmahal, by Oldham and Morris, Parts 2-6, *with plates.* 1863-79 12s 6d

Series IV., Parts 1-3, Fossil Reptilia and Batrachia, by Lydekker, *with* 6 *plates.* 1879 6s

Series V., Parts 1-4, Gastropoda of the Cretaceous Rocks of S. India, by Stoliczka, *with* 16 *plates* 16s

Series IX., Vol. III., Jurassic Fauna of Cutch, Part 2, No. 1; Genus Trigonia, *with* 10 *plates.* 1903 15s

Series X., Vol. I., Part 3, Crania of Ruminants, by Lydekker, *with* 28 *plates.* 1878 16s

Series XIII., Vol. I., Part 1, Pisces-Cephalopoda, by Waagen, *with* 6 *plates.* 1879 8s

Series XIV., Vol. I., Part 1, Sind Fossil Corals, by M. Duncan, *with* 28 *plates.* 1880 15s

Series I., Vol. III., Part 3, Fossil Echinoidea, by Duncan, *with* 18 *plates.* 1884 12s 6d

16 **Indian Antiquary**.—A Journal of Oriental Research in Archæology, Epigraphy, Ethnology, Geography, History, Folklore, Literature, Philosophy, &c., Vol. XIV., 4to, pp. 371, *with plates*, cloth. *Bombay*, 1885 25s

17 **Indian Education**, Vol. IV., Nos. 1 to 10 and 12, large 8vo. *Bombay*, 1905-06 10s

18 **Indian Journal** of Art, Science, and Manufacture, Second Series, Vol. I., Nos. 1 to 7, large 8vo, *with many illustrations*, cloth. *Madras*, 1856-58 10s

Nos. 6 and 7 are water-stained.

19 **Indian Magazine** (The), Nos. 224, 235, 236, 239, 240, 247, 249, 250, 251, 252, 254, 257, 259, 260, 262, 267, 270, 274, 275, 276, 277, 291, 296, 298, 299, 300, 302, 303, 8vo. *London*, 1887-96 10s

20 **Indian Museum Notes**, edited by the Superintendent, Complete Series, Vols. I.-VI., No. 1, large 8vo, *with many plates.* *Calcutta*, 1889-1901 £3 15s

The work is devoted entirely to Economic Entomology.

Index and title-page to Vol. II. are missing. The first volumes are entirely out of print.

21 **Indogermanische Forschungen**.—Zeitschrift für Indogerman. Sprach- und Altertumskunde, hrsg. v. Brugmann & Streitberg, Vols. I. to XIV., 8vo, half calf. 1891-1903 £12 16s

22 **Journal of the American Oriental Society**, Vol. I., No. 1 (1843); Vols. II., III., IV., V.; Vol. VII., No. 2; VIII., No. 2; Vol. IX., 8vo. *Boston and New Haven*, 1843-1871 £7 7s

23 —— The same, Vol. IV., No. 1, containing a Translation of the Tattuva Kattalei, from the Tamil; of the Siva Gnana Potham, from the Tamil; and of the Mulamuli, or Buddhist Genesis of Eastern India, from the Shan. *New York*, 1853 10s 6d

24 —— The same, Vol 24, Part II.; Vols. XXV., XXVI., cloth. *New Haven*, 1903-1906 £2 12s 6d

25 **Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, Old Series, Vols. I. to XX.; New Series, Vols. I. to 41, 8vo. *London*, 1834-1909 £52 10s

The Old Series and New Series up to 1882 are bound in half calf, the rest in Numbers as issued.

26 **Journal of the Asiatic Society of Bengal**, A Complete Set, Vols. I. to LXXIII., *with all maps and plates*; Vols 1 to 52 are bound in full morocco, the rest in parts as issued. *Calcutta*, 1832-1904 £125

A complete set, with the Proceedings, of this valuable journal. Never before has such a magnificent set been offered for sale. The Journals include articles by the best European and Oriental scholars on Languages, Archæology, Antiquities, Numismatics, Natural History, Ethnology of India, Central Asia, and Tibet.

Probsthain & Co. have the largest stock of volumes, and numbers of the Journal, as well as the Proceedings, and can in most cases supply from stock. Many volumes are otherwise unobtainable.

27 **Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society**, A Complete Set, Vols. I. to XXII.; Vols. I. to XV., bound in fine half calf; Vols. XVI. to XXII., in Numbers as issued, 8vo, *with many plates*. *Bombay*, 1841-1905 £32

Complete sets are very rare. This copy is in a most beautiful state. Various other parts are also in stock.

28 **Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society**, A Set from the beginning, No. 1 to 62, *with plates and illustrations*, 8vo. *Colombo*, 1846 to 1910 £21

Nos. 16, 21, 31 are missing in the set, but endeavours are made to procure them. Many numbers are out of print, and sets such as this are very uncommon.

29 —— Nos. 1, 2, 3, 5 to 15, 17 to 20, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 36, 38 to 45, 47, 48, 49, 58 to 62, in parts as issued. *Colombo*, 1846 to 1910 £15

No. 13 contains Demonology and Witchcraft in Ceylon.
No. 22 contains Translation of Two Jatakas.
No. 24 contains Sinhalese Omens.
No. 38 contains The Dutch in Ceylon.
No. 49 contains Dutch Monumental Remains in Ceylon.
No. 60 contains Couto's History of Ceylon.

Messrs. Probsthain keep the largest stock of this Journal in Europe, and supply most of the Numbers—including those out of print—separately.

30 **Journal of the Bombay Natural History Society**, Vols. I. to IX complete in Numbers as issued, with all Title-pages and Indices, 8vo, *with many plates, including those in colour*. *Bombay*, 1886-95 £10 15s

The early volumes are entirely out of print.

31 —— Vol. V., Nos. 1, 3; VI., Nos. 1 to 4; VII., No. 2; IX., No. 3; X., Nos. 3, 4; XI., No. 2; XV., Nos. 1, 3; *with many plates*. *Bombay*, 1890-1904 £4 4s

Parts are sold separately.

32 **Journal of the Straits' Branch** of the Royal Asiatic Society, a complete set, from the beginning in 1878 to No. 63, in parts, 8vo, *with numerous plates*. *Singapore*, 1878-1912 £24

33 **Journal Asiatique**, ou Recueil de Mémoires relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux langues et à la littérature des peuples orientaux, 1897 to 1908, in parts as issued, 8vo. *Paris* £8

34 ——— The same, 1854, March to July; 1858, Dec.; 1859, July; 1860, April to June; 1861, Feb., March; 1863, Aug. to Dec.; 1864, July to Dec.; 1865 complete; 1866, Jan. to Nov.; 1868 complete; 1869 complete; 1870 complete; 1871 complete; 1872, Jan. to May; 1874, July; 1875, Oct. to Dec.; 1876 complete; 1892, March to April, July to Aug.; 1894, Sept. to Dec.; 1895, March to April, Sept. to Dec.; 1899, Nov. to Dec.; 1900 complete; 1901, Jan. to March; 1902 complete; 1903, May to Dec.; 1904 complete; 1905 complete; 1908, Jan. to Aug.; 1909, Jan. to June. *Paris*

Volumes and parts are sold separately.

35 ——— 1847 to 1849, 3 vols, 8vo, half calf. *Paris* £2 10s

36 **Journal of the Burma Society**, Vol. I., Nos. 1 and 2 (all issued), 8vo. *London*, 1910 5s

37 **Journal of the East India Association**, Vols. I. to III., bound in one vol, roy. 8vo, half calf. 1867-69 21s

There are no title-pages.

38 ——— The same, Vols 17, 18, 19, No. 1-4, 7; Vols 20, 21, 22; Vol 23, Nos. 1, 2, 4; Vols 24, 25, 26. 1885-94 £2 2s

39 ——— The same, New Series, Nos. 2 to 20, 22 to 40. 1895-1905 30s

40 **Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia**, edited by J. R. Logan, Vols. I. to VII., 8vo, half calf. *Singapore*, 1847-53 £10 10s

41 ——— The same, Vols. II., IV., V., VI., IX., cloth. *Singapore* £3 15s

Title-pages and Indices in Vols. V., VI. and IX. are missing.

Messrs. Probsthain have various odd numbers of this Journal which can be used for making up sets.

42 **Journal of the Moslem Institute**, Vol. II., No. 3, 4; Vol. III., Nos. 1-4; Vol. IV., Nos. 1-4; Vol. VI., No. 1, 8vo. *Calcutta*, 1907-1910 24s

Articles by English and Moslem Scholars.

43 **Light of Truth**, or Siddhanta Deepika, a Monthly Journal devoted to Religion, Philosophy, Literature, and Sciences, Vols. I. to III. and IV., Nos. 1 to 9, 4to. *Madras*, 1897-1900 £2 8s

No. 11 of Vol. II. is missing.

There are Indices to Vols. I. to III.

The Review contains a long Sketch of Tamil Literature, Texts and Translations, and other interesting articles.

44 **Madras Journal of Literature and Science**, published by the Madras Literary Society, edited by R. Cole and C. P. Brown, a complete set of the first two series, in 22 vols (or Nos. 1 to 51), bound in half calf. 1834-61 £30

This Journal has been rare for many years. It contains articles by the most eminent scholars, illustrated by plates on Mythology, Antiquities, Geography, Natural History, &c.

45 **Madras Journal of Literature and Science,** Nos. 3, 11, 13, 16, 21, 41, Vol for 1878, 1880, 1881. *Madras* £2 10s

No. 16 contains: Notes on the Code of the Siamese and the Progress of Buddhism—On the Language, Manners, and Rites of the Khoonds.

45* —— Vol for 1880 contains: Hindu Law in Madras in 1714, Descript. Remarks on the Seven Pagodas 10s

46 —— Vol for 1881 contains: Niliprakasika, Sanskrit Text, two Inscriptions deciphered, by Oppert 10s

46* **Notes and Queries** (Panjab): a Monthly Periodical devoted to the Collection of Notes and Scraps of Information regarding the Country and the People, edited by Capt. R. C. Temple, Vols. I. to III. in Numbers as issued, 4to. *Allahabad,* 1883-86 £1 18s

There is no title and index to Vol. III.

This valuable series deals with Religion, Folklore, Castes and Tribes, Language, History, Miscellaneous.

47 **Oriental Congress:** Transactions of the Second Session, held in London, September, 1874, edited by R. K. Douglas, roy. 8vo, pp. viii, 456, cloth. 1876 10s 6d

48 **Oriental Congress**:—

CONGRES internat. des Orientalistes I. Session, Paris, 1873: Vol. II., Etudes égyptiennes—d'Assyriologie — sémitiques — iraniennes—dravidiennes—sanskrites—bouddhiques, 8vo, pp. 532. *Paris,* 1876 10s

TRAVAUX de la IIIe Session, St. Pétersbourg, 1876, Vol. I. (in Russian), 8vo, pp. 163, 606, *with map and* 8 *plates. St. P.,* 1879-80 £2 10s

This was privately printed, and is extremely rare.

ACTES DU VIE CONGRES, Leiden, 1883: Vol. I., IV. (African, Far East, Polynesian), 2 vols, 8vo. *Leiden,* 1884-85 16s

ACTES DU VIIIE CONGRES, Stockholm, 1889: Vol. I., Part I (Arabic Section), Part II. (Semitic Section); Vol. II., Part I. (Aryan); Vol. IV. (Egyptian, China, Polynesia), 4 parts, 8vo. *Leiden,* 1891-92 24s

ACTES DU XIV. CONGRES, Alger, 1905: Vol. II. (Semitic, African Languages, and Archæology); Vol. III. (Langues Musulmanes), 2 vols. *Paris,* 1907-08 16s

49 **Orientalisches Archiv.**—Illustrierte Zeitschrift für Kunst, Kulturgeschichte und Völkerkunde der Länder des Ostens, hrsg. v. H. Grothe, Vol. I., 4to, *richly illustrated.* 1910-11 30s

50 **Orientalist** (The), a Journal of Oriental Literature, Arts and Sciences, Folklore, edited by Wm. Goonetilleke, Vol. I., complete; II., Nos. 1, 2, 5, 6, 9-12; III., complete (pages 79-82 missing), 4to. *Colombo,* 1884-88 £2 10s

Includes various translations from the Tamil, Sinhalese, Pali.

51 **Revue du Monde Musulman,** 1907, Nos. 2, 5, 10, 11, 12; 1908, Nos. 1-4; 1910, Nos. 5-12, 17 parts, 8vo. *Paris,* 1907-10 28s

52 **Transactions of the Batavia Society of Arts and Sciences,** or Verhandelingen v. h. Bataav. Genootschap, Vols. I. to XV., XVII. to XXI., roy. 8vo. *Batavia,* 1781 to 1848 £6 5s

53 —— The same, Vols 22 to 28, 30, 4to. *Batavia,* 1849-63 £1 18s

This series contains long Articles on Historical, Ethnographical, Philological Subjects, Oriental Texts and Translations, and is illustrated by many plates.

54 **Zeitschrift der deutschen Morgenland. Gesellschaft,** Vols 17 to 29, 13 vols in 8vo. *Leipzig*, 1863 to 1875 £6 12s

55 ——— The same, Vols 51 to 59, in parts as issued. 1897 to 1905 £5

56 ——— The same, Vols 39 (1885), 55 (1901), 56 (1902), 3 vols, in parts as issued each vol 10s

PART II.

INDIAN BIBLIOGRAPHY, PHILOLOGY, HISTORY OF LITERATURE.

57 **Abreu** (G. de V.) Summario das investigaçoes em Samscritologia desde 1886-1891, 8vo, pp. 57. *Lisbon*, 1891 2s 6d

58 **Adam** (W.) Third Report on the State of Education in Bengal, 8vo, pp. 239, half calf. *Calcutta*, 1838 5s

59 **Adam's** Reports on Vernacular Education in Bengal and Behar, with Brief View of its Past and Present Condition by J. Long, 8vo, pp. 342. *Calcutta*, 1868 4s

60 **Adelung.**—Historical Sketch of Sanscrit Literature, with Copious Bibliographical Notices of Sanskrit Works and Translations, 8vo, pp. xvii, 234, cloth. *Oxford*, 1832 4s

61 **Ali Khan** (Hamid) The Vernacular Controversy: Account and Criticism of the Equalisation of Nagri and Urdu, 8vo, pp. 123, cloth. *Lucknow*, 1900 2s 6d

62 **Alviella** (G. d') Ce que l'Inde doit à la Grèce. Des influences classiques dans la civilisation de l'Inde, 8vo, pp. vi, 200. *Paris*, 1897 4s

63 **Alwis** (Jas.) Descriptive Catalogue of Sanskrit, Pali and Singhalese Literary Works of Ceylon: Vol. I. (and all), 8vo, pp. xxx, 243, bds. *Colombo*, 1870 9s
Described are: Mahavansa — Dipavamsa — Bauddha Sataka—Rupasiddhi, and 19 other works. Rare.

64 **Amalnerkar** (T. R.) A Note on the Yadnyopavit, or the Sacred Thread of the Brahmans, 8vo, pp. 46. *Lucknow*, 1910 2s

65 **Asoka.**—Three New Edicts of Asoka, First and Second Notice, by G. Bühler, 2 parts, 16mo. *Bombay*, 1877-8 6s
Include texts and translations of the Edicts.

66 **Aufrecht** (Th.) Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge, 8vo, pp. viii, 111, cloth. *Cambridge*, 1869 5s

67 ——— Die Sanskrit Handschriften der Hof und Staats Bibliothek, München, roy. 8vo, pp. viii, 228. 1909 7s 6d

68 **Baly** (J.) Eur-Aryan Roots, with their English Derivatives and the Corresponding Words in the Cognate Languages, compared and systematically arranged, Vol I. (all issued), large 8vo, pp. xxvii, 781, cloth. 1897 (pub. 50s) 36s

69 **Beitrage** zur Kunde der indogerman. Sprachen, hrsg. v. Bezzenberger, Vol. XI., 8vo, pp. 346, cloth. 1886 8s
Includes: Casuslehre der indischen Grammatiken, Part II., v. Liebich—Sanskrit visamsthula, v. Zachariae—Conjectanea vedica, v. Geldner.

70 **Benfey** (Th.) Uber die indogerman. Endungen des Genitiv Singularis îans, îas, îa, 4to, pp. 61 *Göttingen*, 1874 2s

71 ——— Die Quantitäts - Verschiedenheiten in den Samhita und Pada Texten der Veden, 3 parts, 4to. *Göttingen*, 1874-76 6s

72 ——— Vedica und Verwandtes, 8vo, pp. 177. *Strassburg*, 1877 3s
Chapters on the Vedas, in German.

73 **Benloew** (L.) Aperçu de la science comparative des Langues, p. s. à un traité comparé des langues indo européennes, 8vo, pp. xv, 96, with Tables. *Paris*, 1858 3s

74 **Bhandarkar** (R. G.) Report on the Search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency, during the year 1883-84, 8vo, pp. 479, viii, bds. *Bombay*, 1887 4s

75 **Black** (G. F.) A Gipsy Bibliography, Provisional Issue, 8vo, pp. 139. *Liverpool*, 1909 6s

76 **Bloomfield** (M.) The Atharva Veda, 8vo, pp. 128. 1899 6s
Encyclopædia of Indo-Ar. Research.

77 ——— Contributions to the Interpretation of the Veda, Second Series, 8vo, pp. 38. *Baltimore*, 1890 3s

78 **Blumhardt** (J. F.) Catalogue of Marathi and Gujarati Printed Books in the Library of the British Museum. 4to, pp. 195, cloth. 1892 (pub. 21s) 16s

79 **Bosanquet** (S. R.) Hindu Chronology and Ante-Diluvian History, 8vo, pp. 59, cloth. 1880 2s 6d

80 **Bose** (P. N.) History of Hindu Civilisation during British Rule, 3 vols, 8vo, cloth. 1894-96 18s
Vol [illegible]
Vol [illegible] and Industrial C[illegible]
Vol. III. contains Intellectual Condition

81 **Boyer** (A. M.) Yaksa (Vedic Studies, in French), 8vo, pp. 85. *Paris*, 1906 3s

82 ——— L'Epoque de Kaniska, 8vo, pp. 56, reprint. *Paris*, 1900 3s

83 ——— Sur Quelques Inscriptions de l'Inde, 8vo, pp. 43. *Paris*, 1899 3s

84 ——— Etude s. l'origine de la doctrine du Samsára, 8vo, pp. 51. *Paris*, 1902 3s

85 **Brown** (C. P.) Carnatic Chronology: the Hindu and Mohamedan Methods of Reckoning Time explained, 4to, pp. vi, 90, cloth. 1863 10s 6d

86 **Brown** (R.) Language, and Theories of its Origin, 8vo, pp. 48. 1880 2s 6d

87 **Burnell** (A. C.) A Classified Index to the Sanskrit MSS. in the Palace at Tanjore, 3 parts, 4to, bds. 1879 21s
I., Vedic and Technical Literature
II., Philosophy and Law
III., Drama: Epics-Puranas-Tantras, Indices

88 ——— Elements of South-Indian Palæography, from the IVth to the XVIIth Century A.D.: being an Introduction to the Study of South-Indian Inscriptions and MSS., Second Edition, enlarged and improved, 4to, pp. xii, 147 *with map and 33 plates*, cloth. 1878 (pub. £2 12s 6d) 24s

89 ——— Catalogue of a Collection of Sanskrit Manuscripts: Part 1, Vedic MSS., 12mo, pp. 65. 1870 2s

90 ——— Specimens of S. Indian Dialects: being Translations of the Parable of the Sower (St. Matth. XIII, 1-35), Nos. 1, 2, 4, 5, 6, 8; together 6 parts. *Mangalore and Tranquebar*, 1873-77 36s
No. 1, In Konkani, spoken by Roman Catholics in S. Canara
No. 2, In Dialects of Malayalam, spoken by the Mappilas, and of Amindivi (Laccadive Isl.)
No. 4, Dialect of Tamil, spoken at Tanjore
No. 5, In Language spoken by the Todas of the Nilagiri Hills
No. 6, In Dialect of Canarese, spoken by the Badagas
No. 8, In Dialect of Tamil, spoken at Tanjore by Brahmans
Only 30 to 45 copies of each were ever printed.

91 ——— The same: No. 1, In Konkani, First Edition. *Mangalore*, 1872 (*only* 30 *copies were printed*) 7s 6d

91* ——— The same, No. 4, In Tamil. *Tranquebar*, 1876 6s

92 ——— The same, No. 6, In Canarese. *Mangalore*, 1873 (35 *copies were printed*) 6s

92* ——— The same, No. 8, In Tamil. *Tranquebar*, 1877 6s

93 **Bühler** (G.) Eleven Land-Grants of the Chaulukyas of Anhilvad: a Contribution to the History of Gujaratas, Sanskrit Texts, with Translations, 16mo, pp. 125, *with plate*. *Bombay*, 1877 5s

94 ——— Biographie, von J. Jolly, 8vo, pp. 23, *with portrait*. 1899 2s 6d
Encyclopædia of Indo-A. Research.

95 **Bukhsh** (S. Khuda) Essays: Indian and Islamic, cr. 8vo, pp. 295. 1911 7s 6d

96 **Burgess** (J.) Chronology of Modern India for 400 years, from the close of the 15th century, A.D. 1494—1894, roy. 8vo, vi, 483 pp., cloth. 1913 12s 6d

97 **Cappeller** (C.) Die Ganachandas. Ein Beitrag zur indischen Metrik, 8vo, pp. 122. *Leipzig*, 1872 2s 6d

97* **Catalogue** of the Library of the Royal Asiatic Society of Great Britain, 8vo, pp. viii, 537, cloth. 1893 (pub. 10s 6d) 5s

98 **Chariar** (V. Krishnama) Select Papers, Speeches and Poems, connected with Pachaiyappa Mudaliar and his Religious and Educational Charities, 8vo, pp. 28, 163. *Madras*, 1892 4s
The work contains a number of prize essays in Sanskrit, Telugu, and Tamil.

99 **Chuckerbutty** (S. G.) Popular Lectures on Subjects of Indian Interest [mainly Education of the Natives], 8vo, pp. 203, cloth. *Calcutta*, 1870 3s 6d

100 **Classified Catalogue** of English Books in the Shri Sayaji Library of Shrimant S. K. Gaikwad, 8vo, pp. 371, cloth. *Bombay*, 1891 5s

101 **Colebrooke** (H. T.) Miscellaneous Essays, 2 vols, 8vo, bds. *London*, 1837 32s
On the Religious Ceremonies of the Hindus—On the Philosophy of the Hindus—Various Philological Essays.

102 ——— Abhandlung über die heiligen Schriften der Indier, translated into German, 8vo, pp. 176. *Leipzig*, 1847 3s

103 **Cust** (R.) Las Religiones y los Idiomas de la India; version Espanola, 12mo, pp. viii, 225. *Madrid*, 1883 2s

104 **Dass** (B. R.) The Sun a Habitable Body like the Earth: a Book on Solar Physics, *illustrated*, 8vo, pp. xiv, 130, cloth. *Naldha*, 1909 2s 6d
Chapter X. deals with Zodiacal Light.

105 **Dowson** (J.) On the Geographical Limits, History and Chronology of the Chera Kingdom of Ancient India, 8vo, pp. 29, *with map*. *Reprint* 2s

106 ——— Translation of Three Copper-plate Inscriptions and Notices of the Chalukya and Gurjjara Dynastics, 8vo, pp. 40, *with 5 folding plates* 2s 6d

107 **Douse** (T. Le Ch.) Grimm's Law, a Study, or Explanation of the so-called Lautverschiebung, with Remarks on the Primitive Indo-European K., 8vo, pp. xvi, 231, cloth. 1876 8s

108 **Dufrené** (H.) La Flore Sanskrite, Explication des noms sanscrits des plantes de l'Inde, 8vo, pp., 65. *Paris*, 1887 3s

109 **Dussieux** (L.) Essai sur l'histoire de l'érudition orientale, 16mo, pp. 107, cloth. *Paris*, 1842 3s

110 **Dutt** (R. Chunder-) A History of Civilization in Ancient India, based on Sanskrit Literature, 3 vols, 8vo, *with maps*, cloth. *Calcutta*, 1889-90 24s

Vol. I., Vedic and Epic Ages
Vol. II., Rationalistic Age
Vol. III., Buddhist and Pauranik Ages

111 **Dutt** (Shoshee Chunder-) Works, First Series, Historical and Miscellaneous, in 6 vols, 8vo, cloth. 1884 21s

Vol. I., Half-hours with Nature—The Ancient World
Vol. II., The Modern World
Vol. III., Ruins of the Old World—Bengal—Account of the country
Vol. IV., India, Past and Present
Vol. V., The Great Wars of India
Vol. VI., Wild Tribes of India—Taxation of India, &c.

112 ——— Essays on Miscellaneous Subjects, roy. 8vo, pp. v, 316, cloth. *Calcutta*, 1854 7s 6d

Young Bengal—Vedantism of the Bruhma Subha-women in India—The Rohilla Afghan Wars in India—Hindu Caste.

113 **Eggeling** (J.) Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office: Part I., Vedic Manuscripts, 4to, pp. 154, cloth. 1887 10s 6d

114 **Eichhoff** (F. G.) Parallèle des langues de l'Europe et de l'Inde, 4to, pp. vii, 500, half calf. *Paris*, 1836 10s 6d

115 **Elliot** (H. M.) Supplement to the Glossary of Indian Terms, A-J, 8vo, pp. viii, 447, *with 2 coloured maps*, half calf. *Agra*, 1845 6s

Terms used in the N.-W. Provinces.

116 **Encyclopædia of Indo-Aryan Research**: a Review of the first Twelve Volumes, in French, by A. Barth, 4to, pp. 82, reprint. *Paris*, 1900 2s 6d

117 **Facsimiles** of Two Copper Shasuns or Sunnuds belonging to the Shrine near Anagoondy Hodie; together with Transcription, an English Translation from the Sanskrit and an Introduction, 4to. *Bombay*, 1840 6s

Valuable pamphlet.

118 **Frazer** (R. W.) A Literary History of India, roy. 8vo, xiii, 470, cloth. 1898 10s 6d

119 **Forbes** (D.) Oriental Penmanship: an Essay for facilitating the Reading and Writing of the Ta'lik Character, consisting of Specimens of Fine Writing, with letterpress descriptions, 4to, cloth. 1849 7s 6d

120 **Frank** (O.) Über des Bild des Weltbaumeisters Visva-Karman, in e. Felsentempel bei Ellora, 4to, pp. 80, *with plate*. *München*, 1834 3s 6d

121 **Ghosha** (Ramach) A Peep into the Vaidik Age, or a Summary of Ancient Sanskrit Literature so far as it illustrates the Dawn of Aryan Civilization in India, 12mo, pp. ix, 189, cloth. *Madras*, 1879 4s

122 **Glossary of Indian Terms** for the use of the various Departments of the Government of the East India Company, 4to, pp. 1223, half calf. 1842 10s 6d

This is one of the original copies drawn up by the Government of Madras on which the work by H. H. Wilson was based. A copy of the letter from Robert Clark, the acting Chief Secretary, is added.

123 **Goa.**—Novas Meditações em Lingoa de Goa, 24mo, pp. 32. *Nova-Goa*, 1856 2s 6d

124 **Goldstucker** (Theodore) Literary Remains, 2 vols, 8vo, cloth. 1879 24s

Contents:—The Veda — Various Articles on Indian Subjects—Religious Difficulties of India—The Inspired Writings of Hinduism—The Mahabharata—On the Etymology of Jecur, Stercus, &c.

125 ——— Essay on the Mahabharata, 8vo, pp. 46. *Calcutta*, 1868 1s

126 **Grasberger** (L.) Noctes Indicæ, sive quæstiones in Nalum Mahabharateum, 8vo, pp. ix, 272. *Würzburg*, 1868 6s

127 **Greg** (R. P.) Comparative Philology of the Old and New Worlds in relation to Archaic Speech, accompanied by copious Vocabularies, large 8vo, pp. lxxii, 354, cloth. 1893 15s

128 **Grierson** (G.) The Modern Vernacular Literature of Hindustan, roy. 8vo, pp. 30, 170, 35, *with a plate of Rama's Childhood*. *Calcutta*, 1889 15s

Including a full index of persons and works. Scarce.

129 ——— Handbook to the Kayathi Character, showing the Actual Handwriting in use in Bihar, 4to, bds. *Calcutta*, 1881 10s

The plates are in the Kayathi character, with the transliteration and translation opposite.

130 **Haas** (Dr. E.) Catalogue of Sanskrit and Pali Books in the British Museum, 4to, pp. viii, 188, cloth. 1876 36s

Out of print.

131 **Harris** (C.) An Investigation of some of Kālidāsa's Views, 8vo, pp. 58. *Evansville*, 1884 3s 6d

132 **Henry** (V.) Physique védique, 8vo, pp. 27. *Paris*, 1906 2s 6d
L'haleine, la chaleur, &c.

133 **Hillebrandt** (A.) Varuna und Mitra. Ein Beitrag zur Exegese des Veda, 8vo, pp. viii, 159. *Breslau*, 1877 3s 6d

134 —— Ritual-Litteratur. Vedische Opfer & Zauber, roy. 8vo, pp. 189. 1897 10s
Encyclopædia of Indo-Aryan Research.

135 **Hodgson** (Br. H.) Miscellaneous Essays relating to Indian Subjects, 2 vols, 8vo, cloth. 1880 (*T.O.S.*) 25s
CONTENTS:—On the Kocch, Bodo and Dhimal Tribes—On Himalayan Ethnology, with Grammars and Vocabularies—On the Aborigines of India, &c.

136 **Hoernle** (A. F. R.) The Bower Manuscript, Facsimile Leaves, Nagari Transcript, Romanised Transliteration and English Translation and Notes, 7 parts, and Index, 4to, *with* 54 *plates*. *Calcutta*, 1893-97 £2 2s
On the Process, Preparation and Prescription of Hindu Medicines.

137 **Holtzmann** (A.) Arjuna, e. Beitrag zur Reconstruction des Mahabharata, 8vo, pp. 69. 1879 2s

138 **Horrwitz** (E.) Short History of Indian Literature, 12mo, pp. 27, 188, cloth. 1907 2s 6d

139 —— The Indian Theatre: a brief Survey of the Sanskrit Drama, 8vo, pp. xi, 215, cloth. 1912 2s 6d

140 **Hultzsch** (E.) Prolegomena zu Vasantaraja's Cakuna, nebst Textproben, 8vo, pp. 88. *Leipzig*, 1879 2s 6d
With Romanized Sanskrit texts.

141 **Humboldt** (Baron W.) Essay on the Affinities of Oriental Languages, 4to, pp. 11. *Reprint*, 1828 1s 6d

142 **India Office.** — Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the India Office:—

Part III., Rhetoric and Law, 4to, 1891 6s
Part IV., Philosophy, 4to. 18— 6s
Part VI., Epic Literature — Pauranic Literature. 1899 6s
Part VII., Poetic Compositions—Dramatic Literature. 1904 6s

143 **Indische Bibliothek**, hrsg. von A. W. Schlegel, 2 vols, 8vo, half calf. 1820-21 7s 6d
Contains Translations from Indian Languages, Articles on Religion and Philosophy.

144 **Indraji** (Bh.) Nasik, the Pandu Lena Caves, 8vo, pp. 99. *Bombay* (*reprint from "Bombay Gazetteer"*) 2s 6d
Contains the Inscriptions, with English Translations.

145 **Jolly** (J.) Geschichte des Infinitivs im Indogermanischen, 8vo, pp., xv, 284. *Munchen*, 1873 5s

146 **Jolly** (J.) [Ind.] Recht und Sitte (einschliesslich der einheimischen Litteratur), roy. 8vo, pp. 161. 1896 8s
Encyclop. of Indo-Ar. Research.

147 —— [Indische] Medicin, roy. 8vo, pp. 140. 1901 7s
Encyclop. of Indo-Ar. Research.

148 **Jones** (Sir W.) Letters to Samuel Davis on Literature and Science of India, 4to, pp. 31, *with plate of the Hindu Zodiac*. *Reprint*, 1831 2s

149 **Keith** (A. B.) Catalogue of the Sanskrit and Prakrit MSS. in the Indian Institute at Oxford, 8vo, pp. 99. *Oxford*, 1903 3s 6d

150 **Key** (T. H.) Quaeritur: the Sanskrit Language as the basis of Linguistic Science, 8vo, pp. 48. 1863 2s 6d

151 **Kielhorn** (F.) Katyayana and Patanjali, their Relation to each other and to Panini, 8vo, pp. 64. *Bombay*, 1876 3s

152 **Lassen** (Chr.) Commentatio geograph. atque historica de Pentapotamia Indica, 4to, pp. 91. *Bonn*, 1827 2s 6d
Includes Sanskrit texts, Latin translations.

153 **Leitner** (G. W.) Words and Phrases illustrating the Dialects of the Samé and Mé, folio, pp. 10. *Lahore*, 1882 2s

154 —— A Detailed Analysis of Abdul Ghafur's Dictionary of the Terms used by the Criminal Tribes in the Panjab, folio, pp. 28. *Lahore*, 1880 2s

155 —— Sketch of the Changars and of their Dialect, folio, pp. 21. *Lahore*, 1880 3s

156 —— Linguistic Fragments relating to the Dialect of the Magadds, &c., followed by an Account of Shawl Weaving, with Specimens of Colours, folio. *Lahore*, 1881 10s 6d

157 **Lepsius** (R.) Das Allgemeine linguistische Alphabet, 8vo, pp. 64, morocco. 1855 3s 6d

158 **Levi** (S.) Anciennes Inscriptions du Népal, 8vo, pp. 51, *with* 6 *plates*. 1904 3s 6d

159 **Lindner** (B.) Die Diksha, oder Weihe für das Somaopfer, 8vo, pp. 47. *Leipzig*, 1878 2s 6d

160 **Linguistic Survey of India**, Vol. V., Specimens of the Bihari and Oriya Languages, by G. A. Grierson, 4to, pp. x, 439, *with* 2 *maps*, cloth. *Calcutta*, 1903 10s

161 —— Vol. VII., Specimens of the Marathi Language, edited by G. A. Grierson, 4to, pp. x, 391, *with map*, cloth. *Calcutta*, 1905 10s
The specimens are in the native characters, as well as transcribed, and accompanied by English translations.

162 **Liptay** (A.) Eine Gemeinsprache der Kulturvölker, 8vo, pp. xvi, 272. *Leipzig*, 1891 3s

163 **Long** (J.) Returns relating to Publications in the Bengali Language, in 1857, with a Notice on the Past Condition and Future Prospects of the Vernacular Press of Bengal, 8vo, pp. 64, 83, cloth. 1859 4s

Records of Bengal Govt. No. 32.

164 **Lord's Prayer** (The), in Three Hundred Languages, comprising the Leading Languages throughout the World, with the Places where spoken, edited by R. Rost, 4to, pp. 88, cloth. 1891 3s

165 —— In Five Hundred Languages, comprising the Languages throughout the World, with the Places where spoken, edited by R. Rost, New and Enlarged Edition, 4to, pp. 160, cloth. 1905 5s

166 **Lyall** (A. C.) Asiatic Studies, Religious and Social, 8vo, pp. xviii, 306, cloth. 1882 6s

Religion of an Indian Province—Origin of Divine Myths in India—Witchcraft and Non-christian Religions—Formation of Castes in India—The Rajput States, &c.

167 **Macdonell** (A. A.) History of Sanskrit Literature, 8vo, pp. ix, 472, cloth. 1900 5s

168 **Meister** (R.) Die griechischen Dialekte, Vol. I., Asiatisch-äolisch, Böotisch, Thessalisch, 8vo, pp. viii, 310. 1882 4s

169 **Miscellaneous Translations** from Oriental Languages, 2 vols, 8vo, bds. 1831-34 (*O.T.F.*) 18s

The 2 vols include, Extracts from the Saka Thevan Saasteram, or Book of Fate, translated from Tamil—The Vetala Panchavinsati—The Ritual of Buddhist Priesthood, translated from Pali by Clough, &c.

170 **Mitra** (Raj.) Scheme for the Rendering of European Scientific Terms into the Vernaculars of India, 8vo, pp. 27. *Calcutta*, 1877 3s

171 **Mitra** (Rajend) Notices of Sanskrit Manuscripts for the years 1877-1886, Nine Parts, 8vo. *Calcutta*, 1878-86 £2 2s

Being Nos. 13 to 21 of the whole series.

172 —— The same, Nos. 8 and 11. *Calcutta*, 1874-76 each part, 3s

173 **Monier-Williams**.—Original Papers illustrating the History of the Application of the Alphabet to the Languages of India, 8vo, pp. xix, 276, cloth. 1859 6s

174 **Mookerjee's Magazine** of Politics, Sociology, Literature, Art and Science, New Series, Vol. I., Nos. 2 to 6, with Title and Index to the volume, 8vo. *Calcutta*, 1872-73 8s

175 **Müller** (E.) Der Dialekt des Gathas des Lalitavistara, 8vo, pp. 36. *Weimar*, 1874 2s

176 **Müller** (H. D.) Der Indo-germanische Sprachbau in s. Entwickelung, Vol. I. (all), 8vo, pp. 450, half calf. 1879 6s

177 **Müller** (Max) A History of Ancient Sanskrit Literature so far as it illustrates the Primitive Religion of the Brahmans, 8vo, pp. xiv, 322, cloth. 1912 15s

A reprint of the original edition of 1859.

178 —— India, What can it teach us? a course of Lectures, pp. x, 402, cloth. 1883 12s

Other Lectures: On the Truthful Character of the Hindus—Interest of Sanskrit Literature—The Lessons of the Veda—Vedic Deities—Veda and Vedanta—and Notes.

179 —— Lectures on the Science of Language, Fourth Edition, 8vo, pp. x, 432, cloth. 1864 4s

180 —— The same, Second Series, roy. 8vo, pp. viii, 600, *with* 31 *woodcuts*, cloth. 1864 4s

181 —— Three Lectures on the Science of Language, Second Edition, 8vo, pp. 112, cloth. *Chicago*, 1895 3s

182 —— Proposals for a Missionary Alphabet, 8vo, pp. 52, with a Comparative Table. *London*, 1854 5s

Scarce.

183 —— On Sanskrit Texts discovered in Japan, 8vo, pp. 36. *London*, 1880 (*Reprint*) 3s

184 **Murdoch** (J.) Classified Catalogue of Tamil Printed Books, with introductory Notices, 12mo, pp. 101, 287, cloth. *Madras*, 1865 5s

There is a long introduction on Tamil Language and Literature.

185 [——] An Account of the Vedas, with illustrative Extracts addressed to Thoughtful Hindus, 8vo, pp. vi, 159. *Madras*, 1892 3s

Includes many translations from the Sanskrit.

186 **Natahema Heran Kabanva Nyapran**: Worcester's Primer, in Naga, by Mrs. R. M. Bronson. *Jaipur*, 1840. *Very scarce* 6s

187 **Nève** (F.) Les Portraits de Femme dans la Poésie épique de l'Inde, Fragments d'études sur le Mahabharata, 8vo, pp. ii, 124. *Brussels*, 1858 3s

188 **Oldenberg** (H.) Ueber e. Darstellung der vedischen Religion, 8vo, pp. 6. *Reprint*, 1895 1s 6d

189 **Pavgee** (H. B.) The Vedic Fathers of Geology, 8vo, pp. x, 182, cloth. *Poona*, 1912 2s 6d

Chapters on tha Vedic Discoveries in Geology, &c.

190 **Peile** (J. B.) Catalogue of Native Publications in the Bombay Presidency, from 1st Jan., 1865, to 30th June, 1867, 8vo, pp. 120, bds. *Bombay*, 1869 3s

191 **Peterson** (P.) The Auchityalamkara of Kshemendra, with a Note on the Date of Patanjali, and an Inscription from Kotah, 8vo, pp. 54. *Bombay*, 1885 2s 6d

192 **Phillips** (M.) The Teachings of the Vedas, what Light does it throw on the Origin and Development of Religion? 8vo, pp. viii, 240, cloth. 1895 5s

193 **Pischel** (Dr. R.) Die Recensionen der çakuntalā, Antwort an Prof. Weber, 8vo, pp. 27. 1875 1s 6d

194 —— Bruchstücke des Sanskrit Kanons der Buddhisten aus Idijkutsari, 2 parts, 8vo, pp. 29, *with* 6 *plates*. 1904 3s

195 **Poor** (L. E.) Sanskrit and its Kindred Literatures: Studies in Comparative Mythology, 8vo, pp. 468, cloth. 1881 4s

196 **Prasad** (Munshi K.) The Kayastha Ethnology: being an Enquiry into the Origin of the Chitra guptavansi and Chandra senavansi Kayasthas, 8vo, pp. 9, ix, 30, and Sanskrit Text, pp. 4, cloth. *Lucknow*, 1877 5s

197 **Ramaswamiel** (C. V.) Biographical Sketches of Dekkan Poets, Memoirs of their Lives, 8vo, pp. xviii, 157, *with partrait*, bds. *Madras*, 1888 3s

198 **Rao** (Rev.) The Art of Translation: a Critical Study, with an Appendix containing the Text and the Kannada Translation of the Royal Proclamation, 8vo, pp. ix, 163. *Mysore*, 1910 2s 6d

199 **Regnaud** (P.) Recherches sur les noms des Risis védiques, 8vo, pp. 32. *Paris*, 1905 2s 6d

200 **Regnier** (A.) Etude sur l'Idiome des Védas, et les origines de la langue Sanskrite, Part I. (all issued), 4to, pp. xvi, 205. *Paris*, 1855 21s

Only 100 copies were published.
It includes Sanskrit text, transliteration and French translation of the "Hymne au ciel et à la Terre" and the "Hymne à Agni."

201 **Report of the Committee** on Organization of Oriental Studies in London, 2 vols, folio, 1909 4s

Parliamentary papers.

202 **Roebuck** (S.) Annals of the College of Fort William, from the Period of its Foundation, large 8vo, pp. liii, 590 and Appendix, 80 pp., bds. *Calcutta*, 1819 12s 6d

The appendix contains a catalogue of Oriental works published under the patronage of the College, and a list of students from 1800-1818 (about 450).

203 **Scherman** (L.) Materialien zur Geschichte der Indischen Visions-Literatur, 4to, pp. v, 161. *Leipzig*, 1892 6s

204 **Schrader** (O.) Real-Lexicon der Indogerman. Altertumskunde, Grundzüge e. Kultur-und Völkergeschichte Alt-Europas, large 8vo, pp. xl, 1048, half calf. 1901 30s

205 **Sen** (D. C.) History of Bengali Language and Literature: a series of Lectures delived as Reader to the Calcutta University, roy. 8vo, pp. 1030, 15, cloth. *Calcutta*, 1911 24s

206 **Sewell** (R.) Sketch of the Dynasties of Southern India, 4to, pp. vi, 132, bds. *Madras*, 1883 7s 6d

207 —— Indian Chronography: an Extension of the Indian Calendar, with Working Examples, 4to, pp. xii, 187, cloth. 1912 31s 6d

208 **Sievers** (E.) Grundzüge der Phonetik zur Einführung in das Studium der Lautlehre der Indogerman Sprachen, 8vo, pp. xv, 224. *Leipzig*, 1881 3s 6d

209 **Simon** (R.) Ueber die Handschriften und Recensionen des Amaruçataka, 8vo, pp. 46. *Bonn*, 1862 2s 6d

210 **Simpson** (W.) On the Identification of Nagarahara, with reference to the Travels of Hiouen Thsang, 8vo, pp. 25, *with plates*. *Reprint*, 1881 2s 6d

211 **Small** (G.) Handbook of Sanskrit Literature, with Appendices descriptive of the Mythology, Castes, and Religious Sects of the Hindus, &c., 8vo, pp. xix, 207, cloth. 1866 5s

212 **Stewart** (Ch.) Descriptive Catalogue of the Oriental Library of the late Tippoo Sultan of Mysore; to which are prefixed Memoirs of Hyder Aly Khan and his Son, Tippoo Sultan, 4to, pp. viii, 94, 364, calf. *Cambridge*, 1809 16s

The appendix contains specimens of works in Persian, with English translations.
Some pages are slightly water-stained.

213 **Stocqueler** (J. H.) The Oriental Interpreter and Treasury of East India Knowledge, 8vo, pp. 334, cloth. N.D. 4s

A dictionary of Indian and Oriental terms, phrases, places, and persons.

214 **Stonner** (H.) Zentralasiatische Sanskrittexte in Brahmischrift aus Idikutsahri, 2 parts, 8vo, pp. 9, *with* 2 *plates*. 1904 2s

215 **Studi Italiani** di Filologia Indo-Iranica, edited by Fr. L. Pullé, anni I. e II., 8vo. *Firenze*, 1897/8 £1 16s

216 **Thomas** (E.) On the Identity of Xandrames and Krananda, 8vo, pp. 41. *Reprint* 2s 6d

217 **Thomas** (E.) Ancient Indian Weights, 8vo, pp. 38. 1864 2s 6d

218 **Taylor** (R. W.) A Catalogue Raisonée of Oriental Manuscripts in the Library of the (late) College, Fort St. George, Vol. I., large 8vo, pp. xxii, 678. *Madras*, 1857 6s
Sanskrit and Dravidian Languages.

219 **Temple** (R. C.) Dissertation on the Proper Names of Panjâbês, with special reference to the Proper Names of Villagers in the Eastern Punjâb, 8vo, pp. viii, 228, cloth. *Bombay*, 1883 3s 6d

220 **Theobald** (W.) Notes on some of the Symbols found on the Punch-marked coins of Hindustan, and their relationship to Symbolism of other Races, 8vo, pp. 90, *with 3 plates* (189 *symbols*). *Reprint*, 1890 3s 6d

221 **Thibaut** (G.) [Ind.] Astronomie, Astrologie und Mathematik, roy. 8vo, pp. 82. 1899 4s
Encyclop. of Indo-Aryan Research.

222 **Thonissen** (J. J.) Etudes sur l'histoire du Droit Criminel des Peuples Anciens (Inde Brahmanique, Egypte, Judée), 2 vols, 8vo. *London*, 1869 9s

223 **Tokiwai** (a Japanese Scholar) Studien zum Sumagadhavadana, together with English Translations from Chinese Editions, 8vo, pp. 63. *Darmstadt*, 1898 3s 6d

224 **Transactions** of the Royal Asiatic Society of Great Britain, Vol. I., Part 2, 4to, pp. 155-382, *with plates* 1826 10s
Includes Wilson's Account of the Pancha Tantra, with translations—Inscriptions on Rocks in S. Bihar—Account of Greek, Parthian and Hindu Metals, &c.

225 ——— The same, Vol. III., Part 2, *with plates*. 1833 10s
Includes D'Oyley—Constitution of the Kandyan Kingdom—Ceremonial of Ordination of Buddhist Priests—On the Jaines of Gujerat.

226 **Transactions** of the Bengal Social Science Association, Vol. I., No. 1, half calf. *Calcutta*, 1867 3s 6d
Progress of Education in Bengal — Domestic Economy of the Hindus, &c.

227 **Transactions** of the Literary Society of Bombay, Vol. III., 4to, pp. x, 556, *with engravings*, half calf. 1823 15s
Includes a Long Article on the Caves of Ellora, by Capt. Sykes—On the Remains of the Buddhists in India, by W. Erskine, &c.

228 **Transactions** of the Literary Society of Madras, Part I., 4to, pp. 120, *with engravings*. 1827 4s
Contents :—On the Law Books of the Hindus—On the Alphabetical Notation of the Hindus—Origin of the Hindu Zodiac, &c.

229 **Trevelyan** (J. Prinsep), and others. The Application of the Roman Alphabet to all the Oriental Languages, 8vo, pp. 162, cloth. *Serampore*, 1834 3s

230 **Vinson** (J.) Les bijoux indiens du pays Tamoul (Pondichéry), 8vo, pp. 15. *Paris*, 1904 2s

231 **Watson** (J. Forbes) Index to the Native and Scientific Names of Indian and other Eastern Economic Plants and Products, large 8vo, pp. viii, 637. 1868 10s 6d

232 **Weber** (A.) History of Indian Literature, translated from the German by J. Mann and Th. Zachariae, 8vo, pp. xxiii, 360, cloth. 1878 10s 6d

233 ——— On the Ramayana, translated from the German by D. C. Boyd, 16mo, pp. 130. *Bombay*, 1873 3s 6d
A learned treatise on the Ramayana.

234 ——— Indische Skizzen, Vier Vorträge und Abhandlungen, 8vo, pp. 150, half calf. 1857 4s
Contains Neuere Forschungen über des alte Indien—Buddhismus—Verbindung Indiens mit dem Westen.

235 ——— Indische Streifen, Vol. I., 8vo, pp. 386. *Berlin*, 1868 4s
Contain Four Legends from the Catapatha Brahmana, translated—Dhammapada, translated—On the Dasa Kumara Charitam, &c. (all in German).

236 ——— Die Rama Tapaniya Upanishad (with Sanskrit Texts and German Translations), 4to, pp. 122. *Berlin*, 1864 5s

237 ——— Vedische Beitraege, Nos. 1 to 9, roy. 8vo. *Berlin*, 1884-1900 9s
Contributions towards Vedic studies.

238 **Whitney** (D. W.) Oriental and Linguistic Studies, Two Series, 8vo. *New York*, 1873/4 21s
Vol. I.—The Veda—The Avesta—The Science of Language.
Vol. II.—The East and West—Religion, Mythology — Orthography and Phonology — Hindu Astronomy.

239 ——— Max Müller and the Science of Language: a Criticism, 8vo, pp. 79. *New York*, 1892 4s

240 **Whitworth** (G. C.) An Anglo-Indian Dictionary: a Glossary of Indian Terms used in English, and of such English or other Non-Indian terms as have obtained special meanings in India, roy. 8vo, pp. xv, 350, cloth. 1885 7s 6d

241 **Wilmshurst** (W. L.) The Chief Scripture of India (The Bhagavan Gita) and its Relation to Present Events, 8vo. 1906 1s

242 **Wilson** (H. H.) Present State of the Cultivation of Oriental Literature, 8vo, pp. 25. 1852 1s 6d

243 ——— Essays: Analytical, Critical and Philological, on Subjects connected with Sanskrit Literature, Vol. I., 8vo, pp. 392, cloth. 1864 7s 6d
Contains Analysis of the Puranas—Hindu Fiction—Extract from the Mahabharata.

244 **Wilson** (H. H.) Glossary of Judicial and Revenue Terms, and of Useful Words occurring in Official Documents relating to British India, from the Arabic, Persian, Hindustani, Sanskrit, Hindi, Bengali, and other Languages, 4to, pp. 28, 728, cloth. 1855 12s 6d

245 ——— Mackenzie Collection: a Descriptive Catalogue of the Oriental MSS. and other Articles illustrative of the Literature, History, Statistics and Antiquities of the South of India, collected by Lt.-Col. Mackenzie, 8vo, 2 vols, half calf. *Calcutta*, 1128 12s

Contains an Introduction of 154 pages—Sanskrit Works—Tamul—Telugu—Kanara—Malayalam—Persian and other Oriental Books.

246 ——— Another copy, reprinted in one vol, 8vo, pp. xviii, 636, cloth. *Madras*, 1882 10s

247 **Windisch** (E.) Ueber das Nyaya bhashya, 4to, pp. 41. *Leipzig*, 1888 2s

248 **Winkler** (H.) Zur Sprachgeschichte, Nomen, Verb und Satz, Antikritik, 8vo, pp. xi, 306. *Berlin*, 1887 4s

249 **Winning** (Rev. W. B.) Manual of comparative Philology, in which the affinity of the Indo-European Languages is illustrated, 8vo, pp. xi, 291, half calf. 1838 4s

250 **Winternitz** (N.) Das Altindische Hochzeits—Rituel nach dem Apastambiya—Grihya Sutra, 4to, pp. 114. *Vienna*, 1892 3s 6d

The work contains a number of Sanskrit Texts and German Translations.

251 **Zachariae** (Th.) Die Indischen Wörterbücher (Kosa), roy. 8vo, pp. 42. 1897 2s 6d

Encyclop. of Indo-Ar. Research.

PART III.

ANCIENT INDIA.

252 **Aiyer** (V. G.) The Chronology of Ancient India, First Series, 8vo, pp. vi, 157, cloth. *Madras*, 1901 2s 6d

Beginning of the Kali Yuga—The date of the Mahabharata War—The Four Yugas.

253 **Alberuni's** India: an Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India, about 1030 A.D., translated from the Arabic, with Notes and Indices, 2 vols, 8vo, cloth. 1910 25s

An accurate description of all Categories of Hindu thought.

254 **Ancient History** (The) of India, Political, Social, Moral, and Religious, from the Earliest Period, by a Cupia, Vol. I. (all issued), 8vo, pp. vii, 456, cloth. *Madras*, 1883 15s

Aria Original Home—Bugola Geography—Civilization and Manners—The Sacrificial System—Cosmos, &c.

255 **Bretschneider** (E.) Mediæval Researches from Eastern Asiatic Sources: Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia, from the 13th to the 17th Centuries, 2 vols, 8vo, *with a reproduction of a Chinese mediæval, map*, cloth. 1910 21s

256 **Carre** (L.) L'ancien Orient. Etudes historiques, religieuses et philosophiques sur l'Egypte, la Chine, l'Inde, la Perse et la Palestine, depuis les temps les plus reculés, 2 vols, 8vo, half morocco. *Paris*, 1874 10s 6d

The chapter on India comprises p. 1-297 of Vol. II.—On China, p. 277-516 of Vol. .

257 **Cunningham** (A.) The Ancient Geography of India, Vol. I. (all published); the Buddhist Period, including the Campaigns of Alexandra, and the Travels of Hwen-Thsang, 8vo, pp. xx, 589, *with* 13 *maps*, half calf. 1871 £2 5s

Very scarce.

258 **Curtius** (E.) Histoire grecque. Traduit de l'allemand par A. Bouché-Leclercq, 5 vols, roy. 8vo, half calf. *Paris*, 1883 21s

A cheap copy in fine state of this learned work.

259 **Dey** (N. L.) Geographical Dictionary of Ancient and Mediæval India, with Appendix on Modern Names of Ancient Indian Geography, roy. 8vo, pp. 110, 85, *with a large map*, cloth. *Calcutta*, 1899 12s 6d

260 **Dutt** (R. C.) A Brief History of Ancient and Modern India, 8vo, pp. vii, 251, 6, *with* 3 *maps*, cloth. *Calcutta*, 1895 3s 6d

261 ——— A History of Civilisation in Ancient India, based on Sanskrit Literature, Revised Edition, 2 vols, 8vo, *with* 2 *maps*, cloth. 1893 (*T.O.S.*) 21s

Vedic Period—Epic Period—Rationalistic Period—Buddhist Period—Puranic Period—With chapters on Religion, Hindu Architecture, Astronomy, Medicine, Fiction, &c.

262 **Hewitt** (J. F.) Notes on Early History of Northern India, Part IV. and V., 8vo. *Reprints* 1887

Part IV., On the Pre-Vedic History of India, founded on a Study of the Brahmanas 4s

Part V., Succession of Hindu Priesthood 3s

263 **Kunte** (M. M.) The Vicissitudes of Aryan Civilization in India: an Essay which treats of the History of the Vedic and Buddhistic Polities, explaining their Origin, Prosperity and Decline, 8vo, pp. xxv, 600, cloth. *Bombay*, 1880 28s
I., Antecedents of the Ancient Indian Aryas
II., Invasion of India and the Period of Occupation
III., Brahmavadins
IV., The Acharya Period
V., Buddhism.

264 **Manning** (Mrs.) Ancient and Mediæval India, 2 vols, roy. 8vo, *illustrated*, cloth. 1869 25s
A standard work, dealing with the Religion, Philosophy, Law, Literature, Medicine and Arts of the Hindus, based on Sanskrit works.

265 **McCrindle** (J. W.) Ancient India as described by Megasthenes and Arrian, with Introduction and Notes, 8vo, pp. xi, 223, *with map of Ancient India*, cloth. *Bombay*, 1877 £2 2s

266 **Mitra** (Raj.) Indo Aryans: Contributions towards the Elucidation of their Ancient and Mediæval History, 2 vols, roy. 8vo, cloth. 1881 30s
Chapters: Origin of Indian Architecture—Principles of Indian Temple Architecture — Indian Sculpture—Dress and Ornament in Ancient India—Furniture, Arms, Musical Instruments in Ancient India—Origin of the Hindi Language—Early Life of Asoka, and other valuable chapters.

267 **Morris** (H.) The History of India, Fifth Edition, 8vo, pp. xix, 312, cloth. *Madras*, 1864 3s 6d
From the earliest times 1844, A.D.

268 **Nobin Chandra Das.**—A Note on the Ancient Geography of Asia, compiled from the Valmiki Ramayana, 8vo, pp. viii, 77, *with large map*. *Calcutta*, 1896 3s 6d

269 **Pomponius Mela.**—De Situ Orbis, ll. III., cum notis criticis et esegeticis, edited C. H. Tzschucke, 7 vols, 8vo, half calf. *Leipzig*, 1806 24s

270 **Rawlinson** (Prof. H. G.) Bactria: the History of a Forgotten Empire, cr. 8vo, pp. xxiii, 168, *with 2 maps and 5 plates*, cloth. 1912 7s 6d
This is the only work dealing with the interesting period of Greek Rule in India.

271 **Robertson** (W.) An Historical Disquisition concerning the Knowledge which the Ancients had of India, and the Progress of Trade with that Country, with an Appendix, 8vo, pp. iii, 294, cloth. *Calcutta*, 1904 4s

272 **Smith** (V. A.) The Early History of India, from 600 B.C. to the Mohammedan Conquest, including the Invasion of Alexander the Great, 8vo, *with maps, plans and other illustrations*, cloth. *Oxford* 14s

273 **Spier** (Mrs.) Life in Ancient India, 8vo, pp. xvii, 464, *with map and illustrations*, 8vo, cloth. 1856 9s

274 **Wheeler** (J. T.) The Geography of Herodotus developed, explained and illustrated from Modern Researches and Discoveries, 8vo, pp. lxxi, 607, *with maps and plans*, cloth. 1854 18s
Part I. deals with Europe, including Scythia
Part II. deals with Asia, including Bactria, Gandara, Northern India, S. India
Part III. deals with Africa, including Egypt

275 —— The History of India, from the Earliest Ages: Vol. I., The Vedic Period and the Mahá Bhárata, large 8vo, pp. 125, 576, *with map* and a good Index, cloth. 1867 21s

276 —— The History of India, from the Earliest Ages: Vol. II., The Ramayana and the Brahmanic Period, 8vo, pp. 87, 680, *with map* and Index to the vol, cloth. 1869 21s

277 **Wilson** (H. H.) Notes on the Indica of Ctesias, 8vo, pp. 80. *Oxford*, 1836 3s 6d

278 **Wilson** (J.) India Three Thousand Years Ago, or the Social State of the Aryas on the Banks of the Indus, in the Times of the Vedas, 8vo, pp. 87, cloth. *Bombay*, 1858 4s

279 **Wright** (C.) and **Brainerd** (J. A.) Historic Incidents and Life in India, Revised Edition, roy. 8vo, pp. 272, *with numerous illustrations*, cloth. *Chicago*, 1862 7s 6d
The work deals with Life and Religion, Festivals, Customs of the Hindus, with a chapter on the Thugs, and the final chapter with the Mutiny.

PART IV.
INDIAN BIOGRAPHY.

280 **Aswini Kumar Dutt**: a Vindication of his Life and Conduct, by Indicus, 8vo, pp. xv, 68. *Calcutta*, 1909 1s

281 **Mookerjee.** — Memoir of the late Justice O. Ch. Nookerjee, 8vo, pp. 77. *Serampore*, 1873 2s

282 **Bradley-Birt** (F. B.) Twelve Men of Bengal in the Nineteenth Century, 8vo, pp. vi, 249, *with 12 portraits*, cloth. *Calcutta*, 1910 3s 6d
Lives of twelve prominent Hindus.

283 **Pillai** (G. P.) Representative Indians: Sketches of Eminent Men of India, 8vo, pp. xxi, 319, *with portraits*, cloth. 1897 4s

284 **Premchund Roychund** (the Great Indian Banker and Philanthropist): his Early Life and Career, by D. E. Wacha, 12mo, pp. 234, *with portraits*, cloth. *Bombay*, 1913 3s

285 **Raja Radhakanta Deva** (Editor of the Sabda Kalpadruma): his Life, with some Notices of his Ancestors and Testimonials of his Character and Learning, 8vo, pp. 33, lvi, cloth. *Calcutta*, 1859 4s

286 **Rama Varma** (Sir, *late Maharaja of Travancore*): his Life, by P. S. Pillai, with Reprints on Travancore Inscriptions, 8vo, cloth. *Madras*, 1896-97 2s 6d

287 **Ramabai.**—The Widow's Friend, her Life and Work, edited by her Daughter, 8vo, pp. 194, *illustrated*, cloth. *Melbourne*, 1903 4s

288 **Sastri** (Sir A. Sashiah, *an Indian Statesman*): a Biographical Sketch, by B. V. K. Aiyar, 8vo, pp. xix, 408, cloth. *Madras*, 1902 5s

289 **Tagore.**—Maharshi Dev. (the Great Religious Teacher): his Autobiography, translated from the Original Bengali by Sat. Tagore and T. Devi, roy. 8vo, pp. xxiv, 195, *with portraits*, cloth. *Calcutta*, 1909 5s

290 **Tagore Family** (The), a Memoir, by J. W. Furrell, 12mo, pp. 187, cloth. *Calcutta*, 1892 4s

Privately printed.

PART V.

THE HINDUS: MANNERS AND CUSTOMS.

291 **Baroda** (The Maharain) The Position of Women in Indian Life, 8vo, pp. 40, 358, cloth. 1911 5s

292 **Bhattacharya** (J. N.) Hindu Castes and Sects, 8vo, pp. xvii, 623, cloth. *Calcutta*, 1896 21s

An exposition of the origin of the Hindu Caste System and the Bearing of the Sects towards each other, and other religious systems.
Chapters on the Brahmans, the Military, writer, mercantile, and other Castes, &c.

293 **Bose** (S. Ch.) The Hindoos as they are: a Description of the Manners, Customs, and Inner Life of Hindu Society in Bengal, roy. 8vo, pp. vii, 305, cloth. *Calcutta*, 1881 7s 6d

294 **Dass** (J.) Domestic Manners and Customs of the Hindoos of Northern India, Second Edition, 8vo, pp. xi, 280, cloth. *Benares*, 1866 4s

295 **Disputation** respecting Caste, by a Buddhist, communicated by B. H. Hodgson, 4to, pp. 11. 1831 1s 6d

296 **Dubois** (A.) Description des Castes Indiennes en général, et en particulier de celle des Brahmes du Sud, de la presqu'ile de l'Inde en deça du Krishna, de leurs manières et de leurs usages tant civils que religieux, de leur éducation, de leurs sciences, &c., a manuscript of 1019 pages, bound in calf £10 10s

This is probably the original copy of the Abbé Dubois, from which the English translation was made. The copy is in good state of preservation, only a few pages at the beginning are worm-eaten.

297 **Dubois** (A.) Description of the Character, Manners and Customs of the People of India, and of their Institutions, Religious and Civil, translated from the French MS., 4to, pp. xxvii, 565, full calf. 1817 18s

298 **Essays** relative to the Habits, Character, and Moral Improvement of the Hindoos, 8vo, pp. 351, cloth. 1823 5s

299 **Fuller** (Sir B.) Studies of Indian Life and Sentiment, 8vo, pp. xiii, 360, *with map*, cloth. 1910 6s

Chapters on the Land and the People—History up to 1000 A.D.—Religions—Hindu Institutions—Domestic Life.

300 **Ghose** (J. Ch.) Principles of Hindu Law, 8vo, pp. 63, 794, cloth. *Calcutta*, 1903 15s

The work contains all the Sanskrit Texts of the Rishis on the subject, with English Translations and Commentaries, it is also valuable for the light it throws on old Hindu Institutions and Customs.

301 **Havell** (E. B.) Benares, the Sacred City: Sketches of Hindu Life and Religion, 8vo, pp. xiii, 226, *illustrated*, cloth. 1905 7s 6d

302 **Kothare** (B. S.) Hindu Holidays, 8vo, pp. 100. *Bombay*, 1904 3s

On Hindu Festivals.

303 **Mackenzie** (Col. C.) Account of the Marriage Ceremonies of the Hindus and Mahommedans, 4to, pp. 16. *Reprint*, 1831 1s 6d

304 [**Murdoch** (J.)] Kasi, or Benares, the Holy City of the Hindus, large 8vo, pp. 39, *illustrated*. *Madras*, 1894 1s

305 **Morris** (J. B.) Essay towards the Conversion of Learned and Philosophical Hindus, 8vo, pp. 402, cloth. 1843 5s

306 **Mullik** (B.) Home Life in Bengal: Account of the Every-day Life of a Hindu Home at the Present Day, 8vo, pp. 186. *Calcutta*, 1885 3s

307 **Padfield** (J. E.) The Hindu at Home: being Sketches of Hindu Daily Life, 8vo, pp. x, 330, cloth. *Madras*, 1896 5s

Corrected throughout in red ink. It includes Chapters on Hindu Sacred Marks—Hindu Marriages—Hindu Festivals—Funerals—Omens—Ornaments.

308 **Patterson** (A. J.) Caste considered under its Moral, Social, and Religious Aspects, 8vo, pp. xii, 122, cloth. 1861 3s 6d

309 **Peter the Pearker.**—Caste in India, How to keep an Empire, 8vo, pp. 24. 1858 1s 6d

310 **Reports** on the Swinging Festival and the Ceremony of walking through Fire, 8vo, pp. 38. *Madras*, 1854 (*Madras Govt. Records*) 3s

311 **Sherring** (M. A.) The Sacred City of the Hindus: an Account of Benares in Ancient and Modern Times, roy. 8vo, pp. xxxvi, 388, *illustrated*, cloth. 1868 28s

Deals with the connection of Benares with Ancient Buddhist Architectural Remains—Her Famous Temples—The Legends concerning them—Customs at the Temples—Modes of Worship—Religious Festivals, &c. Scarce.

312 **Sellon** (E.) Annotations on the Sacred Writings of the Hindus: being an Epitome on the Remarkable Tenets in the Faith of that People, illustrating Phallic Principles, 8vo, pp. 59. 1902 10s 6d

Privately printed.

313 **Sketches** chiefly relating to the History, Religion, Learning, and Manners of the Hindoos, with an Account of the Present State of the Native Powers of Hindostan, 8vo, pp. vii 422, *with plate*, cloth, 1790 5s

Includes Chapters on the Religion—Mythology—Worship—Philosophy of the Brahmans, &c.

314 **Steele** (A.) Law and Custom of Hindu Castes within the Dekhun (Deccan) Provinces subject to the Presidency of Bombay chiefly affecting Civil Suits, New Edition, roy. 8vo, pp. xix, 460, cloth. 1868 16s

315 **Toru Dutt** (célèbre Hindoue, morte en 1877) Le Journal de Mlle. d'Arvers, nouvelle écrite en français, précédé d'un étude sur la vie et les œuvres de Toru Dutt, 8vo, pp. 32, 259. *Paris*, 1879 6s

316 **Ward** (W.) A View of the History, Literature, and Mythology of the Hindoos, including a Minute Description of their Manners, Customs, and Translations from their Principal Works, New Edition, 3 vols, bds. 1822 25s

317 **Wise** (T. A.) Commentary on the Hindu System of Medicine, 8vo, pp. xx, 431, cloth. *Calcutta*, 1845 10s 6d

PART VI.
THE JAINS.

318 **Barodiar** (U. D.) History and Literature of Jainism, 12mo, pp. 138, bds. *Bombay*, 1909 2s 6d

319 **Bühler** (G.) Ueber das Leben des Jaina Mönches Hemachandra, des Schülers des Devachandra aus der Vajrasakha, 4to, pp. 90. *Vienna*, 1889 3s 6d

320 **Guérinot** (A.) Répertoire d'Epigraphie Jaina, précédè d'une esquisse de l'histoire du Jainisme d'apres les Inscriptions, large 8vo, pp. vii, 313. *Paris*, 1908 16s

321 ——— Essai de Bibliographie Jaina, Repertoire Analytique et méthodique des Travaux relatifs au Jainisme, imp. 8vo, pp. xxxvii, 568, *with plates*. *Paris*, 1906 20s

322 **Gandhi** (V. R.) The Jain Philosophy, collected and edited by B. F. Karbhari, 8vo, pp. xiv, 247, 26, cloth. *Bombay*, 1911 3s 6d

323 **Jain Itihas Series**, No. I., a Lecture on Jainism, delivered before the Dharma Maha-Mohatsava at Muttra, by Lala B. Dass, 8vo, pp. 87, cloth. *Agra*, 1902 2s 6d

324 **Kalpa Sutra** (The), and **Nava Tatva** Two Works illustrative of the Jain Religion and Philosophy, translated from the Magadhi, with appendix containing Remarks on the Language of the Original by J. Stephenson, 8vo, pp. 27, 144, cloth. 1848 10s 6d

325 **Miles** (Col. W.) The Jainas of Gujerat and Marwar, 4to, pp. 37. *Reprint*, 1833 3s 6d

326 **Manak Chand Jaini.**—Life of Mahavira (according to Jain Tradition the last of the 24 Tirthankaras), 8vo, pp. xix, 91. *Allahabad*, 1908 2s

327 **Stevenson** (Mrs. S.) Notes on Modern Jainism, with Special Reference to the S'vetambara, Digambara and Sthanakavasi Sects, 12mo, pp. 125. *Surat*, 1910 2s

328 **Thomas** (E.) Jainism, or the Early Faith of Asoka, with Illustrations of the Ancient Religions of the East, from the Santheon of the Indo-Scythians, prefixed by a Notice on Bactrian Coins and Indian Dates, 8vo, pp. viii, 82, *with 2 plates*, cloth. 1877 10s 6d

---

PART VII.

THE PARSIS: THEIR RELIGION AND LITERATURE,

INCLUDING TEXTS AND TRANSLATIONS.

329 **Aogemadæca.**—Ein Parsi Tractat im Pazend, altbaktrisch und Sanskrit, Text, German Translation, Notes and Glossary by W. Geiger, 8vo, pp. vi, 160. 1878 5s

330 **Avesta**: the Religious Books of the Parsees, from Prof. Spiegel's German Translation of the Original MS., from the original Zend by A. H. Bleeck, 3 vols in one, half calf. *Hertford*, 1864 15s

331 ——— The Religious Books of the Parsees, translated by Prof. Spiegel and A. H. Bleeck, Vol. III., Khordah-Avesta, cloth. *Hertford*, 1864 7s 6d

332 ——— die heiligen Schriften der Parsen, translated from the Original into German by F. Spiegel, Vol. I., Der Vendidad, 8vo, pp. 295, *with 1 plate*, cloth. 1852 5s

333 ——— Livre sacré des Sectateurs de Zoroastre. Traduit du texte, avec notes par C. de Harlez, 3 vols, large 8vo. *Liège*, 1875-77 15s

334 **Bartholomae** (C.) Der Gada Dialekt, 4to, pp. 24. 1879 2s 6d

335 **Bengalee** (S. Sh.) Parsee Marriage and Divorce Act, 1865; Parsee Chattels Real Act, Parsee Succession Act and the Indian Succession Act, 1865, with Appendix and Guzerrattee Translation, roy. 8vo, cloth. *Bombay*, 1868 6s

336 **Bharucha.**—Brief Sketch of the Zoroastrian Religion and Customs, roy. 8vo, pp. 98, xv. *Bombay*, 1903 3s

337 **Blau** (O.) De numis Achaemenidarum Aramaeo-Persicis, 4to, pp. 18, *with 2 plates*. 1855 2s 6d

338 **Briggs** (H. G.) The Parsis, or Modern Zerdusthians, a Sketch, 8vo, pp. vii, 146, cloth. *Bombay*, 1852 5s

339 **Brown** (R.) The Religion of Zoroaster considered in connection with Archaic Monotheism, 8vo, pp. 68. 1879 2s 6d

340 **Burnouf** (E.) Commentaire sur le Yaçna, contenant le texte Zend expliqué pour la première fois, les variantes et la version sanscrite inédite de Nériosengh, &c., Vol. I. (all issued), 4to, pp. 153, 592, 196, bound in 2 vols, half morocco. 1833 £2 2s

341 **Cama** (The K. R.) Memorial Volume: Essays on Iranian Subjects, written by Various Scholars in honour of Mr. Kh. Rust. Cama, edited by J. J. Modi, roy. 8vo, pp. 76, 323, *with 3 plates*, cloth. *Bombay*, 1900 14s

342 **Casartelli** (L. C.) The Philosophy of the Mazdayasnian Religion under the Sassanids, translated from the French, with Prefatory Remarks, Notes, &c., by F. J. D. Jamasp Asa, 8vo, pp. xvi, vii, 341, cloth. *Bombay*, 1889 15s

343 ——— La Philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides, 8vo, pp. viii, 192. *Paris*, 1884 4s

344 **Dastoor** (Rast. E.) Zarathushtra and Zarathustrianism in the Avesta, 8vo, pp. 277, cloth. *Bombay*, 1906 8s

345 **Decem Sendavestæ excerpta**, Texts, with Latin Translation and Notes by C. Kossowicz, 8vo, pp. xiii, 280. *Paris*, 1865 8s

346 **Dhunjeebhoy** (J. Medhora) The Zoroastrian and some other Ancient Systems, 8vo, pp. 48, 308, cloth. *Bombay*, 1886 8s 6d

347 **Dinkard** (The), Original Péhlwi Text, the same Transliteration in Zend Character, Translation in Gujrati and English Languages, Commentary and Glossary, by Pesh. Dust. Behr. SUNJANA, Vols I. to IV., roy. 8vo, cloth. *Bombay*, 1874-84 £2

348 **Ervad** (R. J., *Dustoor-Neherjirana*) The Genealogy of the Navsari Parsi Priests, 4to, pp. 212, cloth. 1907 25s

349 **Framjee** (Dosabhoy) The Parsees: their History, Manners, Customs and Religion, 8vo, pp. xv, 286, full morocco, gilt edges. 1858 12s
Scarce.

350 **Gathas of Zaratushtra** (Zoroaster) (The), in Metre and Rhyme, translated from the Zend by L. H. Mills, 8vo, pp. xx, 196, cloth. 1900 10s 6d

351 **Gathas** (Fünf), oder Sammlung von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, Text in Roman Characters, with German Translation and Notes by M. Haug, Part I. (containing the First Collection), 8vo, pp. xvi, 246. 1858 4s

352 **Geiger** (W.) Civilization of the Eastern Iranians in Ancient Times, with an Introduction on the Avesta Religion, translated from the German, with Notes, by Darab D. P. Sanjana, 2 vols, 8vo, cloth. 1885 36s
Vol. I., Ethnography and Social Life
Vol. II., The Old Iranian Polity and the Age of the Avesta

353 ——— Uber eine Parsenschrift (Aogemadaeca), with Romanized Text, 8vo, pp. 37. *Erlangen*, 1878 2s 6d

354 ——— Die Pehlevi-Version des I. Capitels der Vendidâd, Part I., Text, German Translation and Notes, 8vo, pp. 32. 1877 2s 6d

355 **Harlez** (C. de) Fragment du commentaire de Darmesteter sur le Vendidad, 8vo, pp. 16. *Louvain*, 1881 2s

356 ——— Etudes avestiques, Note sur le sens des mots Avesta-Zend, 8vo, pp. 72. *Reprint*, 1877 2s 6d

357 ——— Les observations de J. Darmesteter sur le Vendiad, 8vo, pp. 21. *Louvain*, 1883 1s 6d

358 **Haug** (M.) Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsees, 8vo, pp. 268, cloth. *Bombay*, 1862 7s 6d
Includes a grammar of the Zend Language, a chapter on the Zend Avesta, &c.

359 ——— The same, Second Edition, edited by E. W. West, 8vo, pp. xvi, 427, cloth. 1878 (*T.O.S.*) 12s
Title-page repaired.

360 **Hovelacque** (A.) L'Avesta, Zoroastre et le Mazde'isme: Part I., Introduction, Découverte et interprétation de l'Avesta, 8vo, pp. 114. *Paris*, 1878 3s 6d

361 **Jackson** (A. V. W.) Avesta Reader, First Series, Easier Texts, Notes and Vocabulary, 8vo, pp. vii, 112, cloth. 1893 8s

362 **Mistri** (R. H.) Zoroaster and Zoroastrianism, 8vo, pp. 218, cloth. *Bombay*, 1906 5s

363 **Mills** (L. H.) Dictionary of the Gathic Language of the Zend Avesta, First Issue, 8vo, pp. xvi, 199, cloth. 1902 12s 6d

364 **Modi** (J. J.) Asiatic Papers: Papers read before the Bombay Branch of the R. Asiatic Society, 8vo, pp. ix, 290, cloth. *Bombay*, 1905 12s 6d
Includes: The Game of Ball-Bat among the Ancient Persians—The Bas Relief of Beharâm Gour—Firdusi on the Indian Origin of the Game of Chess—The Antiquity of the Avesta—References to China in the Ancient Books of the Parsees, &c.

365 ——— Marriage Customs among the Parsees, 8vo, pp. 47, bds. *Bombay*, 1900 3s 6d

365* ——— The Naojote Ceremony of the Parsees, 8vo, pp. 22, bds. *Bombay*, 1909 3s

366 ——— The Religious System of the Parsees, 8vo, pp. 56, iv, bds. *Bombay*, 1903 3s

366* ——— Symbolism in the Marriage Ceremonies of different Nations, 8vo, pp. 32, bds. *Bombay*, 1909 3s

367 ——— The Religious System of the Parsis, 8vo, pp. 31. *Bombay*, 1885 2s

367* **Naoroji** (D.) The Parsee Religion, 8vo, pp. 32. 1864 2s 6d

368 **Pahlavi Texts**, translated by E. W. West, Vol. I., 8vo, cloth. *Oxford*, 1880 10s 6d
Sacred Books of the East, Vol 5.
Contains Bundahis—Selections of Zad-Sparam—Bahman Yast—Shayast La Shayast.

369 **Rahbaredini Zartashti**: a Guide to Zoroastrian Religion in Gujarati, 8vo, pp. 232, cloth. *Bombay* 4s

370 **Reichelt** (H.) Der Frahang i Oim, Part 1, German Introduction and Pahlavi Text, 8vo, pp. 37. *Vienna*, 1900 3s

371 **Rindtorff** (E.) Die Religion des Zarathustra, 4to, pp. 24. 1897 2s

372 **Roth** (R.) Meber Yaçna 31, 4to, pp. 31. 1876 3s
Includes 22 songs of the Avesta, with German translations.

373 **Shikand-Gumanik Vijar**, the Pazand-Sanskrit Text, with a Fragment of the Pahlavi, edited, with a Vocabulary of the three Versions, and Introduction, by Hoshang Dastur Jamaspjii and E. W. West, roy. 8vo, pp. 38, 276. *Bombay*, 1887 12s 6d

374 **Spiegel Memorial Volume.**—Papers on Iranian Subjects, written by various Scholars in honour of the late Dr. Fred. Spiegel, edited by J. J. Modi, 4to, pp. 65, 307, *with portrait*, cloth. *Bombay*, 1908 18s

375 **Spiegel and Geiger.**—The Age of the Avesta and Zoroaster, 8vo, pp. 149. 1886 3s 6d

376 **Stein** (M. A.) Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins, 4to, pp. 12, *illustrated.* 1887, *reprint* 2s 6d

377 **Tiele** (C. P.) The Religion of the Iranian Peoples, Part I., 8vo, pp. 218, bds. *Bombay,* 1912 7s 6d

Part II. is in preparation.

378 **Wadia** (A. S. N.) The Message of Zoroaster, 12mo, pp. 226, calf. 1912 5s

On the philosophy and ethics of Zoroaster.

379 **Wilson** (J.) The Parsi Religion as contained in the Land Avesta, 8vo, pp. 610, half calf. *Bombay,* 1843 16s

Pages 1 to 6 of the preface are missing.

PART VIII.

INDIAN TRIBES AND CASTES.

ETHNOGRAPHY.

380 **Baden Powell** (B. H.) The Indian Village Community, examined with reference to the Physical, Ethnographic and Historical Conditions of the Provinces, 8vo, pp. 16, 456, cloth. 1896 10s

381 **Bartholomeusz** (O.) Minicoy (one of the Laccadive Islands) and its People, 8vo, pp. 32. 1885 3s

382 **Bellew** (H. W.) The Races of Afghanistan: being a Brief Account of the Principal Nations inhabiting that Country. Roy. 8vo, pp. 124, cloth. *Calcutta,* 1880 6s

383 **Benett** (W. C.) Report on the Family History of the Chief Clans of the Roy Bareilly District, 8vo, pp. 69, vi. *Lucknow,* 1870 3s 6d

384 **Bhandarker** (R. G.) Early History of the Dekkan down to the Mohamedan Conquest, 8vo, pp. 117, iv. *Bombay,* 1884 5s

385 **Birje** (W. L.) Who are the Marathas? with Introductory Preface, by Prof. M. H. Dvivedi, 8vo, pp. xviii, 111, cloth. *Bombay,* 1896 4s

386 **Bombay Gazetteer,** Vols. I., III., X.-XII., XV. to XXV., XXVI., Part 1, half calf. *Bombay*

Some vols. of the above are out of print.

387 [**Campbell** (G.)] Report of the Ethnological Committee on Aboriginal Tribes brought to the Jubbulpore Exhibition, 8vo, cloth. *Nagpore,* 1868 10s 6d

Comparative table of indigenous tribes, and Aboriginal languages.

388 **Carnegy** (P.) Kachahri Technicalities, or a Glossary of Terms in use in the Courts of Law of Hindustan, and in Illustration of Customs, Arts and Manufactures, 8vo, pp. 361, cloth. *Allahabad,* 1877 7s 6d

389 **Clarke** (G. C.) The Outcasts: being a Brief Account of the Waghaya Doms (Criminal Tribe of India), 8vo, pp. 47. *Calcutta,* 1903 2s

390 **Clayton** (A. C.) The Paraiyan, and the Legend of Nandan, 8vo, pp. 53, *with* 4 *plates. Madras,* 1906 1s

Bulletin Madras Museum.

391 **Coorg.**—Richter (G.) Manual of Coorg, a Gazetteer of the Natural Features of the Country and the Social and Political Condition of its Inhabitants, *with map and plates,* 8vo, pp. xi, 474, bds. *Mangalore,* 1870 7s 6d

Includes a description of the different tribes—Social Life—Popular Festivals—Religious Observances—Archæological Remains—The Coorg Language and Literature—History of Coorg, &c.

392 **Dobson** (G. E.) On the Andamans and Andamese, 8vo, pp. 10, *with* 3 *plates. Reprint* 2s 6d

393 **Duff** (J. G.) History of the Mahrattas, Vol. III., 8vo, pp. xvi, 388, cloth. *Bombay,* 1863 15s

This volume deals with the History from 1784 to 1819.

394 **Dutt** (R. C.) The Peasantry of Bengal: a View of their Condition under the Hindu, the Mohomedan and the English Rule, 8vo, pp. xi, 237, cloth. *Calcutta,* 1874 5s

395 **Elliot** (Sir H. M.) Memoirs on the History, Folk-lore and Distribution of the Races of the North Western Provinces of India: being an amplified Edition of the Supplemental Glossary of Indian Terms, edited by J. Beames, 2 vols, roy. 8vo, nearly 800 pp., *second vol contains* 3 *coloured maps and* 1 *plate,* cloth. 1869 36s

396 **Ellwood** (J. P.) A Few Notes on the Central Provinces of India (2 parts), 8vo, pp. 37, 24. *Lucknow,* 1888 2s 6d

Non-Aryan Tribes—Kabir Panthis—Ancient Tribes of India.

397 **Elwin** (E. F.) India and the Indians, roy. 8vo, pp. x, 352, *illustrated*, cloth. 1913 10s 6d

Indian Life and Character described, with chapter on Indian Philosophy—Music—Religion, &c.

398 **Endle** (S.) The Kacharis, 8vo, pp. xix, 128, *with map and plates*, cloth. 1911 8s 6d

Origin—Social Life—Laws and Customs—Religion — Folklore, Traditions — Outline Grammar—Specimens of the Bodo Language, &c.

399 **Ethnographic Survey** of the Central India Agency, published by Capt. C. E. Luard, 4to. *Lucknow*, 1909 21s

I., The Modhs of Malwa, pp. 11.
II., The Jungle Tribes of Malwa, with specimens of Songs and English translation, and 25 plates.
III., Bundelkhand Castes, pp. 18.
IV., Miscellaneous Castes, pp. 24.

400 **Fawcett** (F.) On the Saoras: an Aboriginal Hill People of the Eastern Ghats of the Madras Presidency, 8vo, pp. 70. *No date* 2s

401 **Forbes** (A. K.) Râs Mâlâ, or Hindoo Annals of the Province of Goozerat, New Edition, 8vo, pp., xxi, 715, *with map*, cloth. 1878 18s

An important work, dealing with the history of the Mahrattas, the rulers and the people, their customs and manners, and containing a great collection of legends.

402 **Gunthorpe** (Major E. J.) Notes on Criminal Tribes, residing in or frequenting the Bombay Presidency Berar and the Central Provinces, 8vo, pp. ii-111, cloth. *Bombay*, 1882 5s

403 **Gulpte** (B. A.) A Prabhu Marriage, Customary and Religious Ceremonies at the Marriage of the Kāyasth Prabhus, 8vo, pp. 76. *Calcutta*, 1911 1s 6d

404 **Har Bilas Sarda**, Hindu Superiority: an Attempt to determine the Position of the Hindu Race in the Scale of Nations, roy. 8vo, pp. xxxii, 454, *illustrated*, cloth. *Ajmer*, 1906 10s 6d

405 **Hodgson** (B. H.) On the Aborigines of India: First Essay on the Kocch, Bodo and Dhimal Tribes, 8vo, pp. 201, *with 2 plates*, cloth. *Calcutta*, 1847 10s 6d

Vocabulary—Grammar—Creed—Customs—Condition, &c., of the people.

406 **Hodgson** (J.) Description of the Agricultural and Revenue Economy of the Village of Pudu Vayal, 4to, pp. 13. *Reprint*, 1828 1s 6d

407 **Hodson** (T. C.) The Meitheis, with Introduction by Sir Ch. Lyall, 8vo, pp. xvii, 227, *with coloured and other plates*, cloth. 1908 10s 6d

Origin—Social Life—Laws and Customs—Religion—Superstitions and Folk-tales—Language and Meithei Grammar.

408 **Khond Agency** (The) and the *Calcutta Review*: being a Reply to the Distortions of Facts contained in the *Calcutta Review*, 8vo, pp. 157, ix, *with map*. *Madras*, 1849 4s

409 **Kitts** (E.) A Compendium of the Castes and Tribes found in India, folio, pp. xi, 90, bds. *Bombay*, 1885 5s

410 **Latham** (R. G.) Ethnology of India, pp. viii, 375, cloth. 1859 8s

The work deals with the Tribes of the Tibetan Group—The Hill Tribes of Assam—The Burmese—The Siamese—The Afghans—The Hindi—Tamil and Singhalese Natives—The Mahrattes, &c.

411 **Le Fanu** (H.) Manual of the Salem District in the Presidency of Madras, Vol. II., The Taluks, roy. 8vo, pp. xi, 435, *with map*, cloth, *Madras*, 1883 6s

The appendix (pages 347-end) contains Monography, by T. Ffoulkes, regarding certain Shasanams (Tamil romanized texts and English translations).

412 **Leitner** (G. W.) The Hunza and Nagyr Handbook: being an Introduction to a Knowledge of the Language, Race and Countries of Hunza, Nagyr, and a Part of Yasin, Part I. (all issued), 4to, pp. xiv, 247, cloth. 1889 14s

Contains Vocabulary, Dialogues, Songs, Proverbs, Fables, Legends (Texts and Translations) and Grammars.

413 —— The Languages and Races of Dardistan, 3 parts, 4to. *Lahore*, 1873 20s

414 —— The same, Part II., Vocabulary (Linguistic, Geographical and Ethnographical), and Dialogues in the Astori, Ghilghiti, and Chirlasi Dialects, 4to, pp. vii, 51. *Lahore* 3s 6d

415 —— The same, Part III., Legends, Riddles, Proverbs, Fables, Customs, Songs, Religion of the Shina Race, and History of the Encroachments of Kashmir on Dardistan, 4to, pp. iii, 109. *Lahore*, 1873 9s

416 **Mackenzie** (G.) Manual of the Kistna District (Madras Presidency), roy. 8vo, pp. vi; 445, xxi, *with plan*, half calf. *Madras*, 1883 10s 6d

Periods, Hindu, M[illegible] &c.—Annals of of M[illegible] Religious Genealogies of the Chief [illegible] Description of the District.

417 **Macpherson** (Capt. S. C.) Account of the Religion of the Khonds in Orissa, 8vo, pp. 68, *with map*. 1852 3s

418 **Menon** (C. A.) The Cochin State Manual, roy. 8vo, pp. 419, *with map and illustrations*, half calf. *Ernakulam*, 1911 7s 6d

Contains chapters on History—The People—Occupation and Trade—Education—A Gazetteer, &c.

419 **Maharajahs.**—History of the Sect of Maharajas, or Vallabhan Charyas in Western India, roy. 8vo, pp. xvi, 182, 183, *with plate*, cloth. 1865 36s
CONTENTS: Religious Sects of the Hindus—Origin of the Sect of Maharajas—Religious Doctrines of the Sect—Worship—Profligacy of the Sect, &c. Scarce.

420 —— The same, Appendix only, containing Specimens of the Evidence in the Maharaj Libel Case, with Comments, 8vo, cloth. 1863 12s

421 **Malabari** (B. M.) Gujarat and the Gujaratis: Pictures of Men and Manners taken in India, 8vo, pp. xii, 296, cloth. 1882 5s

422 **Minchin** (Capt. C.) Memorandum on the Beloch Tribes in the Dera Ghazi Khan District, 8vo, pp. 79. *Lahore*, 1869 2s 6d

423 **Nasrulla Khan.**—The Ruling Chiefs of Western India and the Raj-Kumar College, 8vo, pp. vii, 200, *illustrated*, cloth. *Bombay*, 1898 4s
Includes sketches on the social aspects of life at native courts.

424 **Oppert** (G.) On the Original Inhabitants of Bharatavarsa or India, 8vo, pp. xv, 711, cloth. *Madras*, 1893 20s
The object of the work is to prove that the original inhabitants of India belong to one and the same race—The Dravidians, the Gaudians, Indian Theogony, the Bharatas.

424* **Orissa.**—History of the Rise and Progress of the Operations for the Suppression of Human Sacrifice in the Hill Tracts of Orissa, 8vo, pp. 146. *Calcutta* (*Govt. Records*), 1854 4s

425 **Page** (J. C.) The People of Sikkim as we saw them, 8vo, pp. 48, with 16 pages of Native Text. 1874 3s

426 **Peschel** (O.) Völkerkunde, Sixth Edition. 8vo, pp. viii, 596, half calf. *Leipzig*, 1885 7s 6d
CONTENTS:—Körper-merkmale der Menschenrassen—Sprachmerkmale—Entwickelungs-stufen (Civil and Regious)—Menschenrassen—Index.

427 **Ram** (G.) A Great Indian Problem and a suggested Solution, 8vo, pp. 73. 1911 2s

428 **Ranade** (M. G.) Rise of the Maratha Power, 8vo, pp. iv, 324, cloth. *Bombay*, 1900 5s
Being Vol. I. of Maratha History.

429 **Rice** (Lewis) Mysore and Coorg: a Gazetteer compiled for the Government of India, 3 vols, roy. 8vo, *with maps*, bds. *Bangalore*, 1877/78 25s
Vol. I., Mysore in General
Vol. II., Coorg
Vol. III., Mysore by Districts.
The work deals with the Physical Geography—Flora—Fauna—History—Inhabitants—Religion, Language, and Literature—Art and Industry, &c.

430 **Ramakrishna** (T.) Podmini: an Indian Romance, 12mo, pp. viii, 214, cloth. 1903 4s
A Romance of bygone Indian Days.

431 —— Life in an Indian Village, 8vo, pp. 188. 1911 2s 6d
Chapters on Hindu Caste—Festivals—Trades, &c.

432 **Rivers** (W. H. R.) The Todas, 8vo, pp. xviii, 755, *with illustrations, map, and tables*, cloth. 1906 (pub. 20s) 12s
A Record of the customs and beliefs of the Todas.

433 **Seligmann** (C. G. and B. Z.) The Veddas, with an Appendix by A. Mendis Gunasekara, 8vo, pp. xix-463, *illustrated*, cloth. *Cambridge*, 1911 15s
Deals with the Life, Religion, Magic, Ceremonial Dances, Invocation, Arts and Crafts, Music, Songs, Language, &c. of the Veddhas.

434 **Shakespear** (Lt.-Col. J.) The Lushei Kuki Clans, 8vo, pp. xxi, 250, *with map and illustrations, and coloured plates*, cloth. 1912 10s
Chapters on Domestic Life—Laws and Customs—Religion—Folklore—Language.

435 **Siddiqui** (Muh. P.) The Carnatic and Kurnool: their Last Muhn or Rulers, 8vo, pp. ii, 93, bds. *Madras*, 1905 3s

436 **Sleeman** (W. H.) Ramaseeana, or a Vocabulary of the peculiar Language used by the Thugs, with an Introduction and Appendix descriptive of the System pursued by that Fraternity, and of the Measures adopted for its suppression, 8vo, pp. v, 270, 515, cloth. *Calcutta*, 1836 £2 2s

437 **Smeaton** (D. M.) The Loyal Karens of Burma, 8vo, pp. 264, cloth, 1887 4s
Origin—Language of the Karens—Folklore—Some of their Stories—Historical Tradition—Their Religion.

438 **Stokes** (S. E.) Arjun, the Life-Story of an Indian Boy, 12mo, pp. 115, *illustrated*, cloth. 1910 1s 6d

439 **Thurston** (E.) Anthropology: Vision of the Uralis and Shalagas; more Marriage Customs in Southern India, 8vo, pp. 51, *with 9 plates*. *Madras*, 1903 2s
Bulletin Madras Museum.

440 —— Anthropology of the Todas and Kotas of the Nilgiri Hills, 8vo, pp. 96, *with plates*. *Madras*, 1896 3s 6d
Bulletin Madras Museum.

441 —— Anthropology of the Kadirs of the Anaimalais, 8vo, pp. 68, *with 7 plates*. *Madras*, 1899 2s

442 —— Anthropology of the Eurasians of Madras and Malabar, Note on Tattooing, 8vo, pp. 62, *illustrated*. *Madras*, 1898 2s
Bulletin Madras Museum.

443 —— Anthropology: the Dravidian Headyanadis of Nellore, 8vo, pp. 50, *with 7 plates*. *Madras*, 1901 2s
Bulletin Madras Museum.

444 **Tod** (Lieut.-Col. James) Annals and Antiquities of Rajasthan of India, Vol. I., Second Edition, 4to, pp. xxiii-639, *with plates*, half calf. *Calcutta*, 1877 25s

This volume contains History of the Rajput Tribes—Sketch of a Feudal System in Rajasthan—Annals of Mewar—Religious Festivals and Customs of Mewar—Journey to Marwar.

445 —— Annals of Rajasthan: the Annals of Mewar, 8vo, pp. xv, 216, *illustrated*. 1912 3s 6d

446 **Tribes** inhabiting the Neilgherry Hills: their Social Customs and Religious Rites, from the Notes of a German Missionary, 16mo, pp. 124, cloth. *Madras*, 1856 4s

447 **Watson** (J. F.) and **Kaye** (J. W.) The People of India: a Series of Photographic Illustrations of the Races and Tribes of Hindustan, *containing many portraits or groups*, with letterpress descriptions, Vols. III. to VIII., imp. 4to, cloth, *1868-75* £10

The work contains portraits including natives of all the districts of India, Assam, Bhotan, Sikkhim, Nepal, Tibet, Afghanistan, Burma, and is of great ethnographical value.

448 **Wright** (D.) History of Nepal, with an Introductory Sketch of the Country and People, 8vo, pp. xv, 324, *with plates*, cloth. *Cambridge*, 1877 12s

Translated from the Parbatuja by Munshi S. Singh and Pandit Gunanand.

PART IX.

FOLKLORE.

See also VARIOUS SECTIONS OF TEXTS AND TRANSLATIONS.

449 [**Arbuthnot** (F.)] Early Ideas: a Group of Hindoo Stories, collected by an Aryan, 8vo, pp. 158, cloth. 1881 5s

Translations from the Sanskrit, with an introduction.

450 **Banerji** (K.) Popular Tales of Bengal, 8vo, pp. ii, 224, cloth. *Calcutta*, 1905 4s

A collection of humorous tales.

451 **Banerjea** (S. B.) Tales of Bengal, 8vo, pp. xxxi, 187, cloth. 1910 3s

The 17 tales were originally written for Hindus, but have now been revised by F. H. Skrine.

452 **Bayley** (H.) The Lost Language of Symbolism: an Inquiry into the Origin of certain Letters, Words, Names, Fairy Tales, Folklore and Mythology, 2 vols, 8vo, cloth. 1912 25s

With over 1400 reproductions of symbols.

453 **Charlu** (P. A.) Virtue's Triumph, or the Mahâ Bhârata, 8vo, pp. vii, 347, bds. *Madras*, 1894 4s

A narrative of the main story of the Mahabharata.

453* **Crooke** (W.) The Popular Religion and Folklore of Northern India, roy. 8vo, New Edition, revised, 2 vols, *with plates*, Bibliography and full Index, cloth. 1896 21s

Vol. II. includes chapters on the Evil Eye, Tree and Serpent Worship, Totemism, Animal Worship.

454 **Day** (Lal Behari) Folk Tales of Bengal, 8vo, pp. x, 284, cloth. 1911 4s 6d

A collection of stories by old Bengali women.

455 —— The same, *with 32 illustrations in colour by W. Goble*, roy. 4to, pp. xiv, 274, cloth. 1912 13s 6d

456 **Dutt** (M. N.) Tales of Ind: Gleanings from Indian Classics, 8vo, pp. v, 176, cloth. *Calcutta*, 1895 3s 6d

457 **Dracott** (A. E.) Simla Village Tales, or Folk Tales from the Himalayas, 12mo, pp. xiv, 237, *illustrated*, cloth. 1906 5s

458 **Frere** (M.) Old Deccan Days, or Hindoo Fairy Legends current in Southern India, collected from oral tradition, 12mo, pp. xxxv, 331, *illustrated*, cloth. 1868 10s

Best edition.

459 **Gould** (F. J.) The Divine Archer, founded on the Ramayana, with two Stories from the Mahabharata, 12mo, pp. 104, cloth. 1911 1s 6d

460 **Gover** (Ch. E.) The Folk-Songs of Southern India, 8vo, pp. xxviii, 299, cloth. *Madras*, 1871 10s 6d

Translations from the Canarese—Badaga—Coorg—Tamil — Malayalam — Telugu, with Introductions.

461 **Jacob** (Joseph) Indian Fairy Tales, 8vo, pp. xiii, 255, *illustrated*, cloth. 1892 5s

462 **Kingscote** (Mrs. H.) and **Sastri** (N.) Tales of the Sun, or Folklore of Southern India, 8vo, pp. xii, 308, cloth. 1890 6s

Collected from Native Sources.

463 **Long** (Rev. J.) Eastern Proverbs and Emblems, illustrating Old Truths, 8vo, pp. xv, 280, bds. 1881 7s 6d

Interesting to Orientalists and Lovers of Folklore.

464 **Mandoo.**—The Legend of Maandoo, 8vo, pp. 187, *with* 15 *plates*, cloth. 1893 7s 6d

Founded on a local tradition of Mandoo, the ruined Moslem capital of Malwa, with notes.

465 **Neogi** (D. N.) Tales, Sacred and Secular, 8vo, pp. iv, 361, cloth. *Calcutta*, 1912 5s

Folklore, dealing with the Ceremonial performed by Women of Bengal.

466 **Oman** (J. C.) The Great Indian Epics: the Stories of the Ramayana and the Mahabharata, 12mo, pp. 231, *illustrated*, cloth. 1894 5s

467 **Pai** (N. W.) The Angel of Misfortune, a Fairy Tale: Poem of Ten Books in Blank Verse, 8vo, pp. 159, cloth. *Bombay*, 1903 3s 6d

Based on two popular Indian legends.

468 **Pandian** (T. B.) Indian Village Folk: their Works and Ways, 8vo, pp. viii, 212, *with portrait and illustrations*, cloth. 1897 3s

Chapters on the Trades, Public Life and Games of the Hindus.

469 **Parker** (H.) Village Folk Tales of Ceylon, collected and translated from the Singhalese, Vol. I. (all issued), 8vo, pp. vii, 396, cloth. 1910 12s

470 **Rau** (K.) Chandrahâsa, or the Lord of the Fair Forger: a Hindu Drama, 8vo, pp. 88, cloth. *Mangalore*, 1897 2s 6d

Based on the Kanarese version of the Jaimini Bharata.

471 **Shedlock** (M. L.) A Collection of Eastern Stories and Legends, selected from the Jatakas, 12mo, pp. 141, cloth. 1910 2s

472 **Tagore.**—Tárávatí, a Tale, translated into English by the Author's Son, 8vo, pp. 74, cloth. *Calcutta*, 1881 4s

472* **Swynnerton** (Rev. C.) The Adventures of the Panjáb Hero, Rájá Rasálu, and other Folk Tales of the Panjab, 8vo, pp. xix, 250, *illustrated*, cloth. *Calcutta*, 1884 7s 6d

Collected and compiled from original sources.

473 **Toru Dutt.** — Ancient Ballads and Legends of Hindustan, 16mo, pp. xxvii, 139, cloth. 1888 5s

474 **Upreti** (G. T.) Proverbs and Folklore of Kumaun and Garhwal, 8vo, pp. viii, 413, cloth. *Lodiana*, 1894 10s

The work contains the text of the dialects, in Sanskrit and Roman characters, with English translation and copious notes.

PART X.

INDIAN PHILOSOPHY AND RELIGION.

475 **Actes du I Congrès** international d'Histoire des Religions: Second Part, Séances des Sections, in 3 vols, roy. 8vo. *Paris*, 1902 7s 6d

The first, less important part, contains Séances générales, 5s.

476 **Aiyangar** (P.) The Rationale of Holy Image Worship, 8vo, pp. 42. *Mysore*, 1903 1s 6d

477 **Avery** (Prof. J.) The Religion of the Aboriginal Tribes of India, 8vo, pp. 28 (*Author's copy*). *ca.* 1879 2s 6d

478 **Bastian** (A.) Kosmogonien und Theogonien Indischer Religions—Philosophien, vornehmlich der Jainistischen, 4to, pp. 232, *with* 4 *plates*. *Berlin*, 1892 10s

479 **Bhisma**: his Life and Teachings, based on the Original Mahabharata, edited by J. N. Bose, Vol. I., roy. 8vo, pp. viii, 398, cloth. *Calcutta*, 1909 10s 6d

Vol. I. (all issued) deals with the Life from the Birth of the Patriarch of Ancient India to the Rajshurja Sacrifice.

480 **Bishop** (A. S.) The World's Altar Stairs: Introductory Studies in the Religions of the World, 8vo, pp. 287, cloth. 1910 3s 6d

With chapters on Vedic Religion—Hinduism, Buddhism, &c.

481 [**Berg** (E. P.)] Transformed Hinduism: the Monotheistic Religion of Beauty, 2 vols, 12mo, cloth. 1908 5s

482 **Bourquin** (A.) Le Panthéisme dans les Védas, exposition et critique du Panthéisme védique et du panthéisme en général, large 8vo, pp. 258. *Paris*, 1886 7s 6d

483 **Bradke** (P.) Ahura Mazda und die Azuras. Beitrag zur alt-indogerman. Religions-geschichte, 8vo, pp. 45. *Giessen*, 1884 2s 6d

484 **Brahmo Somaj.**—Bose (Ananda M.): his Life, by H. C. Sarkar, *with a portrait*, cloth, 8vo, pp. xii, 208, lxxix. *Calcutta*, 1910 4s

Bose was a member of the Brahmo Somaj, and one of the leading men of Bengal.

485 ——— Keshub Chunder Sen in England, 2 vols in one, 8vo, cloth. *Calcutta*, 1886 5s

Being lectures by this religious reformer of India.

486 ——— Collet (S. D.) The Life and Letters of Raja Rammohun, roy. 8vo, pp. viii, 162, bds. 1900 3s 6d

Privately printed.

487 ——— Gidumal (D.) History of a Humble Soul: (being Life and Letters of Hiranand Shaukiram), 8vo, pp. 366, cloth. *Karachi*, 1903 3s 6d

488 **Brahmo Somaj.**—Mozoomdar (P. C.) The Life and Teachings of Keshub Chunder Sen, 8vo, pp. xv, 532, cloth. *Calcutta*, 1887 9s

489 ——— ——— The Faith and Progress of the Brahmo Somaj, 16mo, pp. xvi, 313, cloth. *Calcutta*, 1882 6s

490 ——— Sastri (Siv.) History of the Brahmo Somaj, Vol. I., 8vo, pp. xix, 306, and Appendix, pp. 76, 16, cloth. *Calcutta*, 1911 7s 6d

491 ——— Sen (Keshub Chunder): his Life and Teachings, by P. C. Mozoomdar, Second Edition, 8vo, pp. xvi, 314, cloth. *Calcutta*, 1891 6s

492 ——— (The Theistic Church of India). —Sen (K. C.) The Brahmo Somaj: Lectures and Tracts, 8vo, pp. vii, 288, cloth. 1870 4s

493 **Carpenter** (M.) The Last Days in England of the Rajah Rammohun Roy, 8vo, pp. xiv, 178, *with portrait*, cloth. 1875 3s
Roy is considered the first Hindu Reformer.

494 **Carwithen** (I. B. S.) A View of the Brahminical Religion in its Confirmation of the Truth of the Sacred History, 8vo, pp. iii, 325, calf. 1810 4s

495 **Chatterji** (M. M.) Indian Spirituality, or the Travels and Teachings of Sivanarayan, roy. 8vo, pp. 146, with Glossary of Terms, cloth. 1907 3s

496 **Colebrooke** (H. T.) Essais sur la Philosophie des Hindous, traduits de l'Anglais et augmentés de textes Sanskrits et de notes nombreuses, par G. Pauthier, 8vo, pp. vii, 322, cloth. *Paris*, 1834 7s 6d

497 **Collins** (R.) Krishna and Solar Myths, 8vo, pp. 40. *London*, N.D. 3s

498 **Cust** (R. N.) Clouds on the Horizon, an Essay on the Various Forms of Belief by the Educated Natives of Asia, &c., 8vo, pp. x, 98, cloth. 1904 2s 6d

499 **Demon Worship** and other Superstitions in Ceylon, 8vo, pp. 28. 1891 2s

500 **Deussen** (P.) Outlines of Indian Philosophy, with an Appendix on the Vedanta, 8vo, pp. vii, 70, cloth. 1907 2s 6d

501 **Dutt** (M. N.) Gleanings from Indian Classics: Prophets of Ind., 8vo, pp. xxv, 192, cloth. *Calcutta*, 1899 3s 6d
Sri Krishna and Buddha.

502 **Fausboll** (V.) Indian Mythology according to the Mahabharata, roy. 8vo, pp. xxxii, 206, cloth. 1903 8s

503 **Fayrer** (Sir J.) On Serpent Worship, and on the Venomous Snakes of India, 8vo, pp. 122. 1892 3s

504 **Garbe** (R.) Samkhya und Yoga, roy. 8vo, pp. 54. 1896 3s
Encycl. of Indo-Aryan Research.

505 **Ghose** (Sh. K.) Lord Gauranga, or Salvation for All, Vol. I., 8vo, pp. 55, 276, cloth. *Calcutta*, 1897 6s
With autograph of Wm. Digby.

506 **Ghosh** (M. N.) Sketch of the Religious Beliefs of the Assamese People, 8vo, pp. ii, 62, cloth. *Calcutta*, 1896 2s

507 **Gillot** (A.) Etudes histor. et critiques sur les Religions et Institutions comparées, 2 vols, 12mo. *Nancy*, 1881 5s

508 **Gopalacharu** (S. E.) Sandhyâvandana, or the Daily Prayers of Brahmins, 8vo, pp. 95. *Bombay*, 1902 1s 6d

509 **Gorham** (Ch. T.) Ethics of the Great Religions, 8vo, pp. 100 1898 1s

510 **Griswold** (H. D.) Brahman: a Study in the History of Indian Philosophy, roy. 8vo, pp. 89. *New York*, 1900 4s
Includes chapters on the Doctrine of the Upanishads, of Sankaracharya.

511 **Hardy** (E.) Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des Alten Indiens, nach den Quellen dargestellt, 8vo, pp. viii, 250. *Münster*, 1893 4s

512 **Hate** (G. S.) Regeneration of India, with Appendix on the Theist's Articles of Faith, 8vo, pp. 79, cloth. *Bombay*, 1883 2s

513 **Joshi** (J.) Oriental Astrology, Degeneration, and Darwinism, 8vo, pp. iii, 294; iv, cloth. *Allahabad*, 1906 5s
With a chapter on Indian Superstitions.

514 **Kabad** (R. R. P.) The Aryan Discipline and Conduct, comprising Rules and Precepts, 8vo, pp. xviii, 92. *Mangalore*, 1899 2s 6d

515 **Kittel** (F.) Uber den Ursprung des Lingakultus in Indien, 8vo, pp. 48. *Mangalore*, 1876 3s

516 **Krishna** (Sri): a Lecture by Ramakrishnananda, 8vo. *Madras*, 1900 1s

517 **Leonard** (W.) Hindu Thought, and other Essays, 8vo, pp. viii, 109, cloth. *Glasgow*, 1875 2s 6d
Account of the religious books of India.

518 **Lévi** (S.) La Science des religions et les religions de l'Inde, 8vo, pp. 28. *Paris*, 1892 2s

519 **Majumdar** (J.) The Eagle and the Captive Sun, a Study in Comparative Mythology, 8vo, pp. xii, 231. *Calcutta*, 1909 6s
Chapter IV. contains Evidence of Greek Mythology.
Chapter V., that of Iranian Mythology.
Chapter VI., the Evidence of the Brahmanas.

520 **Mullens** (J.) Vedantism, Brahmism and Christianity examined and compared, 12mo, pp. 253, cloth. *Calcutta*, 1852 4s

521 **Masnavi** (The), by Jalalu-d-Din Rumi, Book I., translated from the Persian into English Verse by J. W. Redhouse, 8vo, pp. 135, 290, cloth, 1881. *Tr. Or. Series* 24s

This volume is entirely out of print.

522 **Masnavi** (The), by Jalalu 'd-Din Rumi, Book II. translated for the first time into English Prose by Prof. C. E. Wilson, 2 vols: Vol. I., Translation from the Persian; Vol. II., Commentary; 8vo, cloth. 1910 24s

The work—consisting of a number of tales—is the chief exposition of Sufi Thought and Religion. Prof. Wilson has rendered the understanding easy by a comprehensive commentary. It is one of the most scholarly Oriental works ever issued.

523 **Milloué** (L. de) Aperçu sommaire de l'histoire des religions des anciens peuples civilisés, 8vo, pp. 160. *Paris*, 1891 2s 6d

524 **Munshi** (M. M.) Useful Instruction in Matters Religious, Moral and other: being Selections made and systematically arranged, 8vo, cloth. *Bombay*, 1904 16s

A collection of Sayings from European and Indian Sources.

525 **Notes** on the Spirit Basis of Belief and Custom, Rough Draft, folio, pp. xi, 510, *with folding diagram*, half calf. *Bombay* £2 2s

The work contains Spirit Worship—Classes of Spirits—Spirit Possession—Stone Worship—Tree and Plant Worship—Animal Worship—Classes of Gods, and Chapters on Customs.

526 **Nyayaratna** (M. C.) Brief Notes on the Modern Nyáya System of Philosophy and its Technical Terms, 4to, pp. 23. *Calcutta*, 1891 2s

527 **Oman** (J. C.) The Brahmans, Theists and Muslims of India, roy. 8vo, pp. xv, 342, *illustrated*, cloth. 1907 14s

Studies of Goddess-worship, Caste, Brahmaism, with Sketches of Festivals, Ceremonies and Faquirs.

528 **Parkinson** (J. Y.) Essays on Islamic Philosophy, 8vo, pp. 54, cloth. *Rangoon*, 1909 2s 6d

529 **Pillay** (C. T. T.) The Solution of Religions, the Logical and Scientific Analysis of the Chief Sacred Doctrines of Buddhism, Hinduism, Mahommedanism and Christianity, roy. 8vo, *with portrait*, cloth. *Ceylon, ca.* 1905 10s

530 **Pincott** (Fr.) Sikhism in relation to Muhammadanism, 16mo, pp. 56. 1885 2s 6d

531 **Plange** (Th. J.) Christus ein Inder? Versuch e. Entstehungsgeschichte des Christentums unter Benutzung der Indischen Studien L. Jacolliots, roy. 8vo, pp. xvi, 251. *Stuttgart* 4s

532 **Plato.**—The Parmenides: a Dialogue on the Gods, translated from the Greek, with Notes and an Explanatory Introduction by T. Taylor, 8vo, pp. xii, 127, cloth. *Bombay*, 1885 2s

533 **Qanoon e-Islam**, or the Customs of the Mussulmans of India: comprising a Full and Exact Account of their various Rites and Ceremonies, from the moment of Birth to the hour of Death, translated from the Duk'hunee Language by G. A. Herklots, 8vo, pp. xxiii, 436, 128, *with plates*, half calf. 1832 28s

534 **Ramakrishna** (Sri): his Sayings, Second Edition, enlarged, 8vo, pp. 144. *Madras*, 1905 2s

535 —— Prophet of Dakshineswar (The) Two Papers, revised (from the Brahmavadin), 8vo, pp. 30, *with portrait. Madras*, 1906 1s 6d

536 **Ramanujacharya** (Sri): his Life and Teachings, by Sr. Aiyengar, 8vo, pp. vii, 318, cloth. *Madras*, 1908 5s

537 **Review of Religions**, edited by Muh. Ali, Vols. III., IV., V., in numbers as issued, roy. 8vo. *Lahore*, 1904-06 36s

No. 11 of Vol. V. is missing.

538 **Robinson** (W. H.) Primitive Indian Philosophy, 8vo, pp. 21. *Reprint* 2s

539 **Row** (P. S.) and **Olcott** (H.) The Hindu Dwaita Philosophy of Sri Madhwachariar, 12mo, pp. 36. *Madras*, 1888 1s 6d

540 **Row** (T. S.) A Collection of Esoteric Writings, 8vo, pp. iv, 356, bds. *Bombay*, 1895 5s

The Twelve Signs of the Zodiac—Adwaita Philosophy—Age of Buddha's Death—Notes on Hata Yoga—Occultism of S. India, &c.

541 **Roy** (R.) Second Defence of the Monotheistical System of the Veds, 8vo, pp. 58. *Calcutta*, 1817 2s 6d

542 **Rückert** (Fr.) The Brahman's Wisdom, translated from the German by E. Martin, 12mo, pp. 45, cloth. 1911 1s 6d

Poems on the Philosophy of Life.

543 **Sabhapati.**—A Catechism of the Shaiva (Shiva) Religion, translated from the Tamil, 8vo, pp. 82. *Madras*, 1863 2s 6d

544 **Sarkar** (K. L.) The Hindu System of Religious Science and Art, 8vo, pp. iv, 159, cloth. *Calcutta*, 1898 3s 6d

545 **Saussaye** (Ch. de) Manual of the Science of Religion, 8vo, pp. vii, 672, cloth. 1891 12s

Includes chapters on the Hindus, Vedic Times, Jainism, Buddhism.

546 **Schoebel** (C.) Recherches sur la Religion première de la Race Indo-Iranienne, Second Edition, 8vo, pp. 172. *Paris*, 1872 5s

547 **Schomerus** (H. W.) Der Caiva-Siddhanta, eine Mystik Indiens, nach den tamul, Quellen - bearbeitet, 8vo, pp. xi, 444, cloth. 1912 13s 6d

548 **Schultzky** (O.) The Soul of India: an Eastern Romance, 8vo, pp. xii, 128. 1812 2s 6d

549 **Schuré** (E.) Rama and Moses: the Aryan Cycle and the Mission of Israel, 8vo, pp. 147, cloth. 1910 3s 6d

550 **Sinnet** (Mrs. A.) The Purpose of Theosophy, 8vo, pp. 55, bds. *Bombay*, 1887 1s 6d

551 **Smart** (Lt.-Col.) The System of Kant, translation from the French of M. Desdonits, with an Explanatory Diagram by Prof. E. Drew, reprinted from the Brahmavadin, 8vo, pp. 200. *Madras*, 1901 2s 6d

552 **Sugiura** (S.) Hindu Logic as preserved in China and Japan, roy. 8vo, pp. 114. *Philadelphia*, 1900 5s

553 **Transactions** of the Second Congress of the Theosophical Society, London, roy. 8vo, pp. xvi, 461, cloth. 1907 10s 6d

554 **Transactions** of the Third Congress of the Theosophical Society, Paris, roy. 8vo, pp. xi, 378, cloth. 1907 10s 6d

555 **Transactions** of the First Congress of the Federation of European Sections of the Theosophical Society held in Amsterdam, edited by J. Van Manen, large 8vo, pp. xvi, 422, cloth. *Amsterdam*, 1906 10s 6d

556 **Urquhart** (D.) The Sraddha: the Keystone of the Brahminical, Buddhistic, and Arian Religions, 8vo, pp. 44. 1857 3s

557 **Vaughan** (Rev. I.) The Trident, the Crescent, and the Cross: a View of the Religious History of India during the Hindu, Buddhist, Mohammedan, and Christian Periods, roy. 8vo, pp. xix, 344, cloth. 1876 12s

Hinduism—The Mohammedan Era—The Christian Era. A scholarly work.

558 **Vidyabhusana** (S. Ch.) History of the Mediæval School of Indian Logic, 8vo, pp. xxi, 188, cloth. *Calcutta*, 1909 12s 6d

The Jaina Logic—Era of Tradition, Historical Period—The Buddhist Logic—Old Buddhist references to Logic, and Systematic Writers on Logic.

559 **Wilson** (J.) Second Exposure of the Hindu Religion, in reply to Narayana Rao of Satara, including Strictures on the Vedanta, roy. 8vo, pp. 179, bds. *Bombay*, 1834 3s 6d

---

PART XI.

YOGA AND VEDANTA.

560 **Abhedananda** (S.) El Espiritualismo y la Vedanta trad. des Inglés, 16mo, pp. 40. *Cuba*, 1908 2s

561 —— Vedanta Philosophy: How to be a Yogi, 8vo, pp. 188, cloth. *New York*, 1902 5s

562 **Bharati** (Pr.) Sri Krishna, the Lord of Love, 8vo, pp. 309, 226, cloth. *New York*, 1904 6s

563 **Carpenter** (E.) A Visit to Gnani, or Wise Man of the East, 8vo, pp. viii, 67, *with* 2 *portraits*. 1911 1s 6d

564 **Chatterji** (J. C.) The Hindu Realism: being an Introduction to Metaphysics, Nyâya-Vaisheshika System of Philosophy, 8vo, pp. 19, 181, cloth. *Allahabad*, 1912 4s

565 **Dharm Anant**.—Plato and the True Enlightener of Soul, 12mo, pp. vii, 303, cloth. 1912 6s

566 **Flagg** (W. J.) Yoga or Transformation: a Comparative Statement of the various Religious Dogmas concerning the Soul and its Destiny, and of Akkadian, Hindu, Taoist, Egyptian, Hebrew, Greek, Christian, Mahommedan, Japanese, and other Magic, roy. 8vo, pp. 376, cloth. *New York*, 1898 (pub. 15s) 12s

567 **Kennedy** (Col. V.) The Vedanta System, 4to, pp. 26. *Reprint*, 1833 2s 6d

568 **Khedkar** (R. V.) Handbook of the Vedant Philosophy and Religion, 8vo, pp. xiv, 90, 193. *Kolhapur*, 1911 4s

569 **Murdoch** (J.) Swami Vivekanand on Hinduism, an Examination of his Address, 8vo, pp. 82. *Madras*, 1895 1s 6d

570 **Pal** (D. N.) Srikrishna: his Life and Teachings, 8vo, pp. viii, xliii, 190, 239, cloth. *Calcutta*, 1904 7s 6d

571 **Paramahamsa** (the Mahatma) Sri Brahma Dhara, Shower from the Highest, 8vo, pp. vii, 87, cloth. 1905 3s 6d

572 **Paul** (N. C.) Treatise on the Yoga Philosophy, 8vo, pp. ii, 56, bds. *Bombay*, 1899 2s 6d

573 **Puradanasa.**—Los poderes ocultos y metodos de desarrollo, First Series, 8vo, pp. 44. *Cuba*, 1908 2s

574 **Rama Krishna.**—The Gospel of Sri Rama Krishna, or the Ideal Man for India and for the World, Vol. I., roy. 8vo, pp. viii, 384, *with portraits*, cloth. *Madras*, 1912 6s

A series of Conversations of the Master on Universal Religion and Philosophy of Vedanta, translated into English.

575 **Rivington** (C. S.) Studies in Hinduism, 8vo, pp. 50. *Bombay*, 1899 1s 6d

576 **Sabhapaty** (Swami) The Philosophy and Science of Vedanta and Raja Yoga, pp. x, 61, *with plate. Lahore*, 1883 2s

577 **S'ankaracharya**, his Life and Teachings, with a translation of Atma-Bodha, by S. Datta, 12mo, pp. 82. *Calcutta*, 1905 1s 6d

578 **Smart** (A. W.) Account of the Vedanta Philosophy, translated from Deussen, 8vo, pp. 26. *Madras*, 1897 6d

579 **Theosophy** (The) of the Upanishads, Part I., Self and Not Self, 8vo, pp. 201, cloth. 1896 3s 6d

580 **Vedanta.**—The Philosophy of Science, by an Advaitananda, 12mo, pp. 164, xviii. *Madras*, 1903 2s

581 **Vivekananda.**—Addresses on Vedanta Philosophy, Vol. III.: The Ideal of Universal Religion—The Cosmos, 8vo, pp. 33, 40, cloth. 1896 2s

582 ——— Addresses delivered in London, Nos. 1-10 and 12, 8vo. 1896-97 5s

583 ——— Addresses on Râja Yoga (psychological yoga): being a running Commentary on the Yoga Patanjali, 8vo, pp. 121. *London* 3s

584 ——— Eight Lectures on Karma Yoga (the Secret of Work), roy. 8vo, pp. 54, *with portrait*, cloth. *New York*, 1896 (pub. 5s) 3s 6d

585 ——— From Colombo to Almora: being a Record of his return to India, after his Mission to the West, 8vo, pp. 333, and a Glossary. *Madras*, 1904 3s 6d

Includes Reports of his Lectures.

586 ——— On Hinduism, 8vo, pp. 62. *Madras*, 1897 2s

587 ——— Bhakti-Yoga, Second Edition (Brahmavadin Series, No. 3), 8vo, pp. 75. *Madras*, 1899 2s 6d

588 ——— Karma-Yoga, 8vo, pp. 107, *with portrait*, cloth. *Madras*, 1904 2s 6d

589 ——— Raja Yoga, 8vo, pp. xi, 234, cloth. 1912 3s 6d

590 ——— The Real and the Apparent Man, 8vo, pp. 28. *Madras*, 1900 1s 6d

591 ——— The Vedanta Philosophy, 8vo, pp. 44. *Madras*, 1906 1s 6d

PART XII.
HINDUISM.

593 **Esoteric Hinduism**, 2 vols, roy. 8vo, cloth. *Madras*, 1901, 1904 12s 6d

CONTENTS:—Vol. I., Popular Hinduism—Vol. II., Philosophic Hinduism.

594 **Ghosha** (Pratap) Durga Puja, with Notes *and illustrations*, 8vo, pp. 22, 83, 70, bds. *Calcutta*, 1871 5s

An account of the rites and ceremonies connected with the Durga Puja, the chief festival of the Hindus of Bengal.

595 **Hindoo Mythology** popularly treated, by H. H. the Gaekwar of Baroda, 4to, pp. 42, cloth. *Madras*, 1875 4s

596 **Howells** (G.) The Soul of India, Introduction to the Study of Hinduism in its Historical Setting and Development, and in its relation to Christianity, 8vo, pp. 622, *with map*, cloth. 1913 5s

597 **Ketkar** (S. V.) An Essay on Hinduism, its Formation and Future, 8vo, pp. 39, 177, cloth. 1911 5s

597* **Macdonell** (A. A.) Vedic Mythology, 8vo, pp. 189. 1897 10s 6d

Includes chapters on the Vedic Gods—Mythical Priests and Heroes—Animals and inanimate objects—Demons and Fiends—Eschatology.

598 **Mansbach** (F.) Description of the Temple of Jaggannatha, and of the Rath-Jatra, or Car Festival, 4to, pp. 10. *Reprint*, 1832 1s 6d

599 **Mitchell** (J. M.) Hinduism, Past and Present, with an Account of recent Hindu Reformers, 8vo, pp. 299, cloth. 1885 4s

600 **Moor** (E.) The Hindu Pantheon, New Edition, *with additional plates*, condensed and annotated by W. O. Simpson, large 8vo, pp. xv, 401, *with* 60 *plates*, cloth. *Madras*, 1864 £2 10s

Scarce.

601 **Nath** (L. B.) Hinduism, Ancient and Modern, roy. 8vo, pp. viii, 130. *Meerut*, 1899 3s

602 —— Hinduism, Ancient and Modern, as taught in Original Sources and illustrated in Practical Life, New Edition, enlarged, roy. 8vo, pp. xx, 340, iv, cloth. *Meerut*, 1905 6s

603 **Prasad** (R.) True Hinduism: Part I., First Steps in the Yoga of Action, 8vo, pp. 259. *Madras*, 1909 3s

604 **Rivett-Carnac** (J. H.) A Lesser Hindu Pantheon, folio, pp. 21, *with* 12 *plates* (*Journal of Indian Art*, No. 72). 1900 3s

605 **Rodriguez** (E. A.) The Religion of Vishnoo, the History of the Avatars, or Incarnations of Vishnoo, the Preserving Power of India, with Commentaries, Reflections, &c., 3 parts in 1, *with* 12 *coloured plates*, half calf. *Madras*, 1849 28s

606 **Sen** (Guru Pr.) Introduction to the Study of Hinduism, 8vo, pp. 236. *Calcutta*, 1893 4s

607 **Taylor** (W. M.) Handbook of Hindu Mythology and Philosophy, with some Biographical Notices, 8vo, pp. xiv, 162, bds. 1870 4s

608 **Vedantasara.**—A Manual of Hindu Pantheism, translated from the Sanskrit, with Copious Notes, by Col. G. A. Jacob, 8vo, cloth. 1881 7s 6d

Trübner's O. S.

609 **Wilkins** (W. J.) Hindu Mythology, Vedic and Puranic, 8vo, pp. xvi, 411, *illustrated*, cloth. *Calcutta*, 1882 16s

610 —— Modern Hinduism: being an Account of the Religion and Life of the Hindus in Northern India, 8vo, pp. xi, 494, cloth. 1887 (pub. 16s) 12s 6d

Hindu Sects—Caste—Worship, &c.

611 **Williams** (M.) Non-Christian Religious Systems, Hinduism, 8vo, pp. 238, *with a map*, cloth. 1877 and 1882 2s 6d

612 **Wilson** (H. H.) Hindu Religions, or an Account of the various Religious Sects of India, 8vo, pp. ii, 234, cloth. *Calcutta*, 1899 4s

613 **Ziegenbalg** (B.) Genealogy of the South Indian Gods, a Manual of the Mythology and Religion of the People of Southern India, freely translated into English by Rev. G. J. Metzger, with a complete Index, 8vo, pp. xix, 208, xxiii, cloth. *Madras*, 1869 12s

PART XIII.

BUDDHISM.

See also Pali.

614 **Buddhism.**—An Illustrated Review, Vol. I. (4 Parts), Vol. II., Parts 1 and 2 (all published). *Rangoon*, 1904/5 24s

Articles by C. Duroiselle, S. Chandra Das, Rhys Davids, and others.

615 **Buddhist** (The), the English Organ of the Southern Buddhist Church, edited by A. E. Buultjens, Vol. II., with Title and Index, large 8vo. *Colombo*, 1889-90 7s 6d

Nos. 22, 23, and 50 are missing.

616 —— *The same*, Vol. IV., edited by Wijesinha and Buultjens, with Title and Index. *Colombo*, 1892 10s

617 —— *The same*, Vol. V., with Title and Index. *Colombo*, 1893 10s

No. 11 is missing.

618 —— edited by A. E. Buultjens, Vol. VI., with Title and Index, large 8vo. *Colombo*, 1894 10s

No. 1 is missing.

619 —— *The same*, Vol. VII., complete, with Title and Index. *Colombo*, 1895 10s

620 —— *The same*, Vol. VIII. *Colombo*, 1896 7s 6d

Nos. 9, 40, 44, 49, 50, 51, and title and index are missing.

621 —— New Series, edited by D. B. Jayatilaka, Vol. X. *Colombo*, 1898 10s

Without title and index, probably never published.

622 —— (Supplement to the Sandaresa), folio, Vol. I., Nos. 2 to 8, 10 to 25, 28 to 30, 32 to 35, 40 to 43, 45, 48 to 52. *Colombo*, 1897/98 12s 6d

623 **Buddhist Text Society** (Journal of the) of India, edited by Sarat Chandra Das, Vol. I., 2, 4; II., 1, 2, 3; III., 1, 2; IV., 1; V., 1, 2, 3, 4; VII., 2, 4; 8vo, *with plates*. *Calcutta*, 1893-1906 30s

624 **Light of Dharma.** — A Magazine devoted to the Teachings of Buddha, Vol. II., 5, 6; III., 2, 3, 4; IV., 2, 3; V., 1, 4, 5, 6; VI., 1, 2, 3. *San Francisco*, 1902/7 5s

625 **Journal of the Mahabhodhi Society**, edited by H. Dharmapala, Vols. I. to XIV., 4to and 8vo. *Colombo*, 1892-1906 £3 12s

In this set are missing Vol. III., No. 3; Vol. VIII., Nos. 1, 2, 3; Vol. IX., No. 7; Vol. XI., No. 7. There are no title-pages nor indices, which probably were never issued.

626 —— *The same*, Vol. XVII., Nos. 1, 11, 12; XVIII., Nos. 1 to 6, 8 to 12; XIX., 1 to 5; 8vo. *Colombo*, 1909/11 10s

---

627 **Ananda Metteyya.**—The Empire of Righteousness to Western Lands, 8vo, pp. 16. *Mandalay*, 1909 6d

628 —— The Maha Mangala and Vasala Suttas, 8vo, pp. 20. *Colombo*, 1909 6d

629 **Arnold** (E.) The Light of Asia, or the Great Renunciation: being the Life and Teaching of Gautama as told in verse by an Indian Buddhist, 16mo, pp. 252, cloth. 1900 (*Chiswick Press*) 5s

630 —— The Light of Asia, translated into Russian by A. Armenskoi, with an Introduction, 8vo, pp. 103, 239. *St. P.*, 1890 4s

631 **Atkinson** (E. T.) Notes on the History of Religion in the Himalaya, large 8vo, pp. 236. *Calcutta*, 1883 10s 6d

An analysis of the forms worshipped in one thousand temples, and an account of the historic process from their earliest types.

632 **Beal** (S.) The Romantic Legend of Sakya Buddha, translated from the Chinese-Sanscrit, 8vo, pp. xii, 395, cloth. 1875 25s

This is a translation of the Chinese version of the Abhinish Kramana Sutra.

633 **Beames** (J.) A Plain Account of Buddhism, 8vo, pp. 17, 15. *Woking*, 1897 (*reprint*) 2s 6d

634 **Bigandet** (P.) The Life or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese, Fourth Edition, 2 vols, 8vo, pp. 288, 334, cloth. 1912 21s

635 **Boake** (B.) Account of the Origin and Nature of the connection between the British Government and the Idolatrous Systems of Religion prevalent in Ceylon, 16mo, pp. 144. *Colombo*, 1854 7s 6d

636 **Buckle** (H.) The Beggar or the Soldier: Gautama or Mahomet, 8vo, pp. viii, 84. *Clifton* 1s

637 **Bunyiu Nanjio.**—A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan, 4to, pp. xxxvi, 479. *Oxford*, 1883 £2 10s

Out of print and rare.

638 **Buddha's** Tooth, worshipped by the Buddhists of Ceylon in the Pagoda called Dalada Maligawa at Kandy, 12mo, pp. 82. *Mangalore*, 1898 3s 6d

639 **Carus** (P.) The Gospel of Buddha, according to old Records, 8vo, pp. xiv, 275, cloth. 1890 4s

640 **Chan Toon.** — The Principles of Buddhist Law, also containing a Translation of Portions of the Manu Thara Shive myin, with Notes, 8vo, pp. xi, 166, cloth. 1894 6s

641 **Clair-Tisdall** (W. St.) The Noble Eightfold Path: being the James Long Lectures on Buddhism for 1900-1902 A.D., 8vo, pp. xxiv, 215, *with map*, cloth. *London*, 1903 6s

CONTENTS:—Life and Work of the Buddha—The Chief Doctrines of Buddhism—Buddha's Moral Teaching—Buddhism and Christianity.

642 **Claughton** (Bishop) On Buddhism, 8vo, pp. 36. 1874 2s

643 **Collins** (Rev. R.) Buddhism and the Light of Asia, 8vo, pp. 37. *London*, N.D., 1884. Author's copy 3s 6d

644 —— Buddhism in relation to Christianity, 8vo, pp. 36. *London*, N.D. 2s 6d

645 **Cowell** (Prof. E. B.) and **Eggeling** (J.) Catalogue of Buddhist Sanskrit MSS. in the Royal Asiatic Society, 8vo, pp. 56, *with 2 plates*. 1877 4s

646 **Dahlke** (P.) Buddhism and Science, translated from the German by Bhikkhu Silacara, 8vo, pp. xii, 256, cloth. 1913 7s 6d

647 —— Buddhist Stories, translated from the German by Bhikkhu Silacara, 16mo, pp. 330, cloth. 1913 3s 6d

648 **Dods** (M.) Mohammed, Buddha, and Christ: Four Lectures on Natural and Revealed Religion, 8vo, pp. vii, 240, cloth. 1896 5s

649 **Deschamps** (A.) De la Discipline Bouddhique, ses Développements et ses Légendes, 8vo, pp. 39. *Paris*, 1862 3s

650 —— Le Bouddhisme et l'Apologétique Chrétienne, 8vo, pp. 39. *Paris*, 1860 3s

651 —— Les Origines du Bouddhisme, 8vo, pp. 32. *Paris*, 1861 2s

Dialogues of the Buddha — *see under* PALI: DIGHA NIKAYA — MAJJHIMA NIKAYA—SUTTA NIPATA.

652 **Edmunds** (A. J.) Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the Originals, edited, with Parallels and Notes from the Chinese Buddhist Tripitaka, by M. Anesaki, Third Edition, large 8vo, pp. xix, 230. *Tokyo*, 1905 9s

653 **Egoroff** (S.) Buddha Cakya Mouni, sa vie et ses prédications, 12mo, pp. x, 177. *Paris*, 1907 3s

654 **Extracts** from the Works of Eminent Orientalists, compiled by Bunyo Nanjo and G. Kato, 2 parts, 8vo. *Tokyo*, 1903 4s

655 **Fergusson** (Jas.) Tree and Serpent Worship, or Illustrations of Mythology and Art in India in the First and Fourth Centuries after Christ, from the Sculptures of the Buddhist Topes at Sanchi and Amravati, Second Edition, revised, corrected, and in great part re-written, 4to, pp. xvi, 274, *with plates and engravings*, half morocco, gilt top. 1873 £12 12s

656 **Francklin** (Lieut.-Col. W.) Researches on the Tenets and Doctrines of the Jeynes and Buddhists conjectured to be the Brahmans of Ancient India, with a Chapter on Serpent Worship, 4to, pp. xviii, 213, *with plates*, bds. 1827 32s

657 **Full Account** of the Buddhist Controversy held at Pantura in August, 1873, 8vo, pp. 73, cloth. *Colombo*, 1873 15s

Very scarce. One copy has at the end a detailed Index of M. Foucaux of 11 pages.

658 **Franz** (A.) Libri qui poenitentiae adhortationes, &c., 8vo, pp. 74. *Vienna*, 1895 3s 6d

Being a Review of B. Nanjio's Catalogue of the Buddhist Tripitaka.

659 **Foucaux** (E.) Parobole de l'Enfant égaré (formant chapitre IV. du Lotus de la Bonne Loi), Sanskrit and Tibetan Text, with French translation, 8vo, pp. 55, iv. *Paris*, 1854 7s 6d

660 **Fa Hian.**—Travels of Fa Hian and Sung Yun, Buddhist Pilgrims from China to India (400 A.D. and 518 A.D.), translated from the Chinese by S. Beal, 12mo, pp. 75, 203, cloth. 1869 25s

Very scarce.

661 **Gogerly** (D. J.) The Kristiyani Pragnapti: Part I., Buddhism, originally written in Sinhalese, afterwards translated by the Author, 8vo, pp. 105. *Colombo*, 1885 3s

662 ——— Ceylon Buddhism, edited by A. S. Bishop, Vol. I., 4to, pp. xii, 210, *with portrait*, bds. *Colombo*, 1908 12s

Contains Outlir [illegible] of Discipline—Tl [illegible] he Patimokkha.

663 **Grimm** (E.) Lehre über Buddha und Dogma von Christus, 8vo, pp. 32. *Berlin*, 1877 2s

664 **Grunwedel** (A.) Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, large 8vo, pp. xxxv, 244, *with* 188 *illustrations*. *Leipzig*, 1900 8s

665 ——— Buddhistische Kunst in Indien, 8vo, pp. 177, *illustrated*. 1893 2s

666 **Hackmann** (H.) Buddhism as a Religion: its Historical Development and its Present Conditions, 8vo, pp. xiii, 315, cloth. 1910 6s

The only work dealing with Buddhism in all its countries.

667 **Hall** (H. Fielding) The Inward Light, roy. 8vo, pp. 262, cloth. 1908 10s

The Author of the Soul of a People and A People at School tries here to expound the conception of the world and of man which finds its expression in Buddhism.

668 **Harischandra** (B. W.) The Sacred City of Anuradhapura, 8vo, pp. 132, *with* 46 *archæological plates*, cloth. *Colombo*, 1908 7s 6d

669 **Harlez** (C. de) Vocabulaire Bouddhique Sanskrit-Chinois. Han-Fan Tsih yao, Précis de Doctrine Bouddhique, Reprint, 8vo, pp. 66. *Leiden*, 1897 4s

670 **Hiouen Thsang Si-Yu-Ki.**—Buddhist Records of the Western World, Si Yu Ki, translated from the Chinese by S. Beal, 2 vols, New Edition, 8vo, *with a map*, cloth. 1906 24s

671 **Hiuen Tsiang**: his Life, by the Shaman Hwui Li, with an Introduction containing an Account of the Works of Hiuen Tsiang, translated from the Chinese by S. Beal, 8vo, pp. 47, 218, cloth. 1911 10s 6d

672 **Hodgson** (B. H.) Illustrations of the Literature and Religion of the Buddhists, 8vo, pp. iv, 220, cloth. *Serampore*, 1841 15s

673 **Holmboe** (C. A.) Traces de Buddhisme en Norvège avant l'introduction du Christianisme, 8vo, pp. 74, *with* 15 *illustrations on two plates*, half morocco. *Paris*, 1857 7s 6d

674 **I Tsing.**—Mémoire composé à l'époque de la Dynastie Táng sur les Religieuse éminents (Bouddhistes) qui allaient chercher la loi dans les pays d'Occident Traduit du chinois par E. Chavannes, roy. 8vo, pp. xxi, 218. *Paris*, 1894 10s

675 **Jardine** (J.) Notes on Buddhist Law, Parts 1, 3 to 8, roy. 8vo. *Rangoon*, 1886-83 12s

Mostly Translations from the Burmese.

Jatakas—*see under* Section : Pali.

675* **Karma Cataka.** — Traduit du Tibétain par L. Feer, 8vo, pp. 191, with Index. *Paris*, 1901 5s

676 **Kern** (H.) Der Buddhismus und s. Geschichte in Indien. Eine Darstellung der Lehren und Geschichte der buddhistischen Kirche, 3 parts in 2 vols. *Berlin*, 1882/4 15s

676* **Kern** (H.) Manual of Indian Buddhism, roy. 8vo, pp. 149. 1896 8s 6d

Life of Buddha—The Law of Buddha—The Congregation—Ecclesiastical History—Index.

677 **Kobayashi.** — The Doctrines of Nichiren (Founder of the Sect of Japanese Buddhism), with Sketch of his Life, 8vo, pp. iii, 29, *with portrait and a facsimile. Tokyo*, 1893 10s

677* **Koeppen** (C. Fr.) Die Religion des Budda und ihre Entstehung, 2 vols, 8vo, fine red half morocco. *Berlin*, 1857-59 £2 10s

Fine copy of the Rare Original.

678 **Laessoe** (Capt. de and Talbot) Discovery of (Buddhist) Caves on the Murghal, 8vo, pp. 11, *with 2 plates. London*, 1887 2s

678* **Lafont** (G. de) Le Buddhisme, précédé d'un essay sur le Védisme et le Brahmanisme, 8vo, pp. 36, 273. *Paris*, 1895 3s 6d

679 **Lalita Vistara.**—Bgya Tch'er Rol Pa, ou développement des Jeux, contenant l'histoire du Bouddha Cakya-Mouni ed. par Ph. Ed. Foucaux, Tibetan text and French translation, 2 vols, 4to. *Paris*, 1847-48 £2 5s

679* **Lamairesse.** — L'Empire chinois. Le Bouddhisme en Chine et au Thibet, 8vo, pp. 440. *Paris*, 1883 4s

680 ——— L'Inde après le Bouddha, 8vo, pp. 464. *Paris*, 1892 4s

Depuis le Bouddha jusqu à Asoka—Açoka—Kanishka—Développement du Bouddhisme—Pèlerinage de Fa Hian—Hiouen Thsang, &c.

680* **Latter** (Th.) A Note on Boodhism and the Cave Temples of India, 8vo, pp. 21. *Calcutta*, 1844 3s

681 **Legends and Miracles** of Buddha Sakhya Sinha, Part I., all translated from the Avadan Kalpalata of Bodhi Sattvas of the Sanskrit Poet Kshemendra, by N. Ch. Das, 8vo, pp. xvi, 59. *Calcutta*, 1895 3s 6d

681* **Lillie** (A.) Buddhism in Christendom, or Jesus the Essene, 8vo, pp. xii, 410, *with numerous illustrations*, cloth. 1887 12s

682 ——— India in Primitive Christianity, 8vo, pp. xii, 299, *illustrated*, cloth. 1909 (pub. 15s) 10s 6d

Contents:—Siva — Buddha—King Asoka — The Mahayana—Avalokitesvara—The Cave Temple and its Mysteries — Architecture — Rites, Buddhist and Christian—Ceylon.

682* **Lutter** (H. M.) Manual of Buddhist Law: being Sparks' Code of Burmese Law, with Notes of all the Rulings on Points of Buddhist Law, Second Edition, 8vo, pp. xvi, 76, xvi. *Mandalay*, 1894 6s

683 **Mahakat jajana** und König Tshanda Pradjota; ein Cyklus Buddhist. Erzählungen, translated from the Tibetan into German by A. Schiefner, 4to, pp. 67. *St. P.*, 1875 3s

683* **Minayeff** (I. P.) Recherches sur le Bouddhisme, 8vo, pp. xiv, 314. *Paris*, 1894 9s

684 **Monier-Williams** (Sir) Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism, and in its contrast with Christianity, 8vo, pp. xxx, 563, *illustrated.* 1889 21s

684* ——— Mystical Buddhism, and the Contrast between Buddhism and Christianity, 8vo, pp. 27. 1888 2s 6d

685 ——— Mystical Buddhism in connection with the Yoga Philosophy of the Hindus, 8vo, pp. 18. *Reprint*, 1888 2s

685* **Muller** (Max) Buddhism and Buddhist Pilgrims, a Review of Julien's Voyages des Pelerins Bouddhistes, 8vo, pp. 54. 1857 7s 6d

686 **Neve** (F.) Le Bouddhisme, son fondateur et ses écritures, 8vo, pp. 55. *Paris*, 1854 3s

687 **Oldenberg** (H.) Buddha, his Life, his Doctrine, his Order, translated from the German by W. Hoey, roy. 8vo, pp. viii, 454, cloth. 1882 £2 2s

Very rare.

688 **Oldham** (C. F.) The Sun and the Serpent, a Contribution to the History of Serpent Worship, 8vo, pp. 207, cloth. 1905 10s

689 **Oltramare** (P.) La formule bouddhique des douze causes; son sens originel et son interpretation, 8vo, pp. 53. *Genève*, 1909 3s

690 **Oung** (B. H.) Buddhist Sermons, and other Lectures on Buddhist Subjects, 8vo, pp. 35. *Rangoon*, 1897 1s

691 **Ozeray** (M. J. F.) Recherches sur Buddou ou Bouddou, instituteur religieux de l'Asie orientale, 8vo, pp. 35, 137, calf. *Paris*, 1817 5s

692 **Peebles** (J. M.) Buddhism and Christianity in Discussion Face to Face, or an Oval Debate between Rev. Migetuwatte and Rev. D. Silva, 8vo, pp. 107. *Battle Creek* 3s 6d

693 **Pope** (G. U.) The History of Manikka-Vaçagar, the Foe of the Buddhists, 8vo, pp. 63. *Reprint* 3s

694 **Pococke** (E.) India in Greece, or Truth in Mythology, containing the Sources of the Hellenic Race, the Wars of the Grand Llama, and the Bud'histic Propaganda in Greece, 8vo, pp. xii, 403, *with* 2 *maps*, half morocco. 1852 7s 6d

695 **Poussin** (L. de la Vallée) Dogmatique Bouddhique, La Négation de l'Ame et la Doctrine de l'Acte, 8vo, pp. 74. *Paris*, 1902 3s

696 **Rhys Davids** (T. W.) Buddhism: Sketch of the Life and Teachings of Gautama, the Buddha, 12mo, pp. viii, 252, *with map. London*, 1892 2s 6d

697 —— Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated in the History of Indian Buddhism, 8vo, pp. xi, 262, cloth. 1891 (pub. 10s 6d) 6s

—— Dialogues of Buddha, &c.—*see under* PALI: DIGHA NIKAYO, AND OTHER WORKS.

698 **Rockhill** (W. W.) The Life of the Buddha, and the early History of the Order, translated from Tibetan Works in the Bkah Hgyur and Bstan-Hgyur, 8vo, pp. xii, 273, cloth. 1907 (*T. O. S.*) 10s 6d

Sacred Books of the Buddhists—*see* Section PALI.

699 **Sarat Chandra Das.**—Brief Summary of Do Ka Zang, the Sutra of the glorious Age, roy. 8vo, pp. 28, 18. *Darjeeling*, 1895 3s 6d

The second part contains a list of the names of a thousand and five Buddhas, in Tibetan (native and Roman characters).

700 —— Indian Pandits in the Land of Snow, 8vo, pp. viii, 92, 28. *Calcutta*, 1893 3s

Student's Life in Tibet—Monastic University of Tashi Lhunpo—Introduction of Buddhism into China—Translation of Buddhist Works into Chinese—Buddhism and the written language of Tibet, &c.

701 **Sastri** (Haraprasad) Discovery of Living Buddhism in Bengal, 4to, pp. 31. *Calcutta*, 1897 2s 6d

702 **Schiefner** (A.) Über das Bonpo Sutra: das weisse Naga-Hunderttausend, 4to, pp. 86. *St. P.*, 1880 3s 6d

703 **Schlagintweit** (E.) Le Bouddhisme au Tibet, avec résumé des systèmes bouddhique dans l'Inde. Traduit de l'anglais, 4to, pp. 38, 289, *with plates. Paris*, 1881 16s

704 **Scott** (A.) Buddhism and Christianity, a Parallel and a Contrast, 8vo, pp. xiv, 391, cloth. *Edinburgh*, 1890 6s

Comparison of Buddhism and Christianity—Historical Antecedents of Buddhism and Christianity—The Buddha of the Pitakas—The Dharma of Buddha—The Gospel of Christ—Buddhist Sangha, &c.

705 **Schultze** (Th.) A German Buddhist: a Biographical Sketch by A. Pfungst, 8vo, pp. 79, cloth. 1902 2s 6d

706 **Senart** (E.) Essai sur la Légende du Buddha, son Charactère et son Origine, Second Edition, revised, with an Index, roy. 8vo, pp. xxxiv, 496. *Paris*, 1882 (pub. 15 fr.) 7s 6d

707 **Seydel** (R.) Das Evangelium von Jesu in s. Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre, roy. 8vo, pp. viii, 361, half morocco. *Leipzig*, 1882 8s

708 —— Die Buddha Legende und das Leben Jesu, nach den Evangelien, 8vo, pp. 83. *Leipzig*, 1884 3s 6d

709 **Silacara.**—The First Fifty Discourses, from the Collection of the Medium Length Discourses of Gotamo the Buddha, translated from the Pali, 2 vols, 8vo, cloth. 1912-13 15s

710 **Sinha** (J. Wettha) The Singularity of Buddhism, 8vo, pp. x, 154. *Colombo*, 1910 5s

711 **Subhadra** (Bhikshu) Buddhist Catechism, an Introduction to the Teachings of Buddha, 8vo, pp. 75. 1908 1s

712 **Summer** (M.) Histoire du Bouddha Sakya Mouni depuis sa naissance jusqu'à sa mort, 12mo, pp. xiv, 208. *Paris*, 1874 4s

With an Introduction and Index by E. Foucaux.

713 **Suzuki** (D. T.) Outlines of Mahayana Buddhism, 8vo, pp. xii, 420, cloth. 1908 8s 6d

Characteristics of Buddhism — Mahayanism — Dharmakaya—Doctrine of Trikaya—The Boddoisathia—Nirvana.

714 **Temple** (Sir R.) The Thirty-seven Nats, a Phase of Spirit-Worship prevailing in Burma, folio, pp. vii, 71, v, *with plates in colour and black and white, and other illustrations*, cloth. 1906 £3 3s

CONTENTS:—Animism in Burma—Brahmanic and Buddhist Influence—Animism in Ceremonies, &c.

715 **Thomas** (L'abbe) Le Bouddhisme dans ses rapports avec le Christianisme, 2 parts, 8vo. *Paris*, 1898 5s

716 **Turnour** (Hon. G.) Buddhistical Miscellanies, Reprints collected by P. E. FOUCAUX, *with title-page in his own neat handwriting*—Buddhist Chronology—Pali Buddhistical Annals, 5 parts—Account of the Tooth Relic in Ceylon—Further Notes on the Inscriptions at Delhi, &c., 8vo, pp. 186, cloth 25s

717 —— An Examination of the Pali Buddhistical Annals, No. 2, 8vo, pp. 25. *Colombo*, 1837 2s 6d

718 **Udanavarga.**—A Collection of Verses from the Buddhist Canon, compiled by Dharmalrâta: being the Northern Buddhist Version of Dhammapada, translated from the Tibetan of the Bhak-hgyur, by W. W. Rockhill, 8vo, pp. xvi, 224, cloth. 1883 15s

719 **Upham** (Edw.) History and Doctrine of Budhism, with Notices of Kappooism, or Demon Worship, and of the Bali, or Planetary Incantations of Ceylon, folio, pp. 136, *with 43 lithograph prints from original Singalese designs*, cloth. 1829 £4 10s

720 **Vasu** (Nagendra N.) The Modern Buddhism and its Followers in Orissa, 12mo, pp. viii, 28, 181, xii, cloth. *Calcutta*, 1911 6s

721 **Vissuddha** (Bhikkhu) Way to Piety, 8vo, pp. 7. *Colombo*, 1909 6d

722 **Watters** (T.) The Eighteen Lohan of Chinese Buddhist Temples, 8vo, pp. 19. *Reprint*, 1898 2s

723 ——— Kapilavastu in the Buddhist Books, 8vo, pp. 39. *London*, 1898 2s 6d
Kapilavastu: the birthplace of Buddha.

724 **Wimpffen** (Max von) Kritische Worte über den Buddhismus, 8vo, pp. 64. *Wien*, 1891 1s 6d

725 **Wright** (D.) Manual of Buddhism, 8vo, pp. 87, cloth. 1912 2s 6d

726 **Wuttke** (A.) De Buddhaistarum Disciplina, 8vo, pp. 42. *Vratislaviae*, 1848 4s

727 **Wilson** (H. H.) On Buddha and Buddhism, Reprint, 8vo, pp. 37. 1854 2s 6d

728 **Zoysa** (L. de) Notes on certain Jatakas relative to the Sculptures recently discovered in Northern India, 8vo, pp. 44. *Colombo* (*Reprint*), 1887 2s

PART XIV.
INDIAN MUSIC.

729 **Bahoolina Tatwa,** or a Treatise on Violin, by K. Mukhopadhya, Bengali Text, with Music, 8vo, pp. 190. *Calcutta* (1875) 4s

730 **Clements** (E.) Introduction to the Study of Indian Music, 8vo, pp. xv, 104, cloth. 1913 6s

731 **Danes** (F.) Six Essays on the Ancients, their Music and Instruments: I., Chinese, Japanese, Hindoos, 4to, pp. 20. *Oxford*, 1893 2s 6d

732 **Gharpure** (P. G.) Studies in Indian Music, No. 1, 8vo, pp. iv, 14, and Sanskrit Text, pp. 16. *Poona*, 1888 2s 6d

733 **Hindustani Choral Book,** or Swar Sangrah: containing the Tunes to those Hymns in the G'it Sangrah, in Native Metres, compiled by J. Parsons, 4to, pp. v, 103, with Music, cloth. *Benares*, 1875 5s

734 **Hindustani Tune Book:** a Collection of Bhajans and Ghazals; containing the Principal Native Airs, sung in the Missions of N. India, harmonized by Mrs. E. M. Scott, roy. 8vo, pp. x, 176, cloth. *Lucknow*, 1889 7s 6d

735 **Manharkunverba,** Princess of Bhavnagar: Half-Hours at my Sitar, 2 vols, oblong 4to, *with plates of musical instruments*, cloth. *Bhavnagar* 8s
The text is in Sanskrit characters, but the words to the melodies are romanized.

736 **Tagore** (S. M.) Six Principal Ragás, with a Brief View of Hindu Music, Second Edition, 4to, *with 6 plates and samples of Hindu music*, bds. *Calcutta*, 1877 24s

737 **Tagore** (S. M.) The Ten Principal Avantaras of the Hindus, with a short History of each Incarnation and Directions for the Representation of the Mūrttis as Tableaux Vivants, 4to, pp. iv, 157, *with 11 lithographic plates. Calcutta*, 1880 21s
With samples of music throughout.

738 ——— Hindu Music from Various Authors, Second Edition, 8vo, pp. ix, 423, *with various samples of music and plates. Calcutta*, 1882 12s
Includes a catalogue of Indian Musical Instruments—Music of Ceylon—Music and Dancing, &c.

739 ——— Victoria Samrajyan, or Sanskrit Stanzas, with a translation of the various Dependencies of the British Crown, each composed and set to the respective National Music, 8vo, pp. vi, 155. *Calcutta*, 1876 5s

740 ——— Victoria Gitika, or Sanskrit Verses on Queen Victoria and her Predecessors, composed and set to music, text in Sanskrit, with English translation, 8vo, pp. vi, 349. *Calcutta*, 1875 6s

741 ——— The Musical Scales of the Hindus, with Remarks on the Applicability of Harmony to Hindu Music, 8vo, pp. 118. *Calcutta*, 1884 7s 6d

742 **Wilson** (A. C.) A Short Account of the Hindu System of Music, with a glossary, 4to, pp. 48. *Lahore*, 1904 3s 6d

PART XV.
INDIAN NUMISMATICS.

743 **Marsden's** Numismata Orientalia, New Edition, Part I., Ancient Indian Weights, by E. Thomas, 4to, *with map and plate.* 1874 6s
II. Coins of the Urtaki Turkumans, by S. Lane Poole, *with plates.* 1876 6s
III. Coinage of Lydia and Persia, by V. B. Head, *with plates.* 1877 7s 6d
IV. Coins of the Tuluni Dynasty, by E. T. Rogers, *with plate.* 1877 4s
V. The Parthian Coinage, by P. Gardner, *with 8 plates.* 1877 10s 6d
VI. Ancient Coins and Measures of Ceylon, by Rhys Davids, *with plate.* 1877 7s 6d
Coins of Arakan, of Pegu and of Burma, by Sir A. P. Phayre, *with 5 plates.* 1882 10s 6d
Coins of Southern India, by Sir W. Elliot, *with map and 4 plates.* 1886 (pub. 25s) 12s 6d

744 **Rapson** (E. J.) Indian Coins, roy. 8vo, pp. 56, *with 5 plates.* 1898 6s
Encylop. of Indo-Ar. Research.

745 **Rodgers** (Ch. J.) Coin Collecting in Northern India, roy. 8vo, pp. vi, 135, iii, iv, *with 6 plates,* cloth. *Allahabad,* 1894 12s 6d

746 **Rodgers** (Ch. J.) Catalogue of the Coins of the Indian Museum, 4 parts, roy. 8vo. *Calcutta,* 1894/6 30s
Part I. The Sultans of Delhi and their Contemporaries, pp. iv, 172, with 3 plates.
II. The Mogul Emperors of India, the East India Company, the Native States, the Indian Empire, pp. 251, with 8 plates
III. Ancient coins of India—Mediæval coins—Miscellaneous coins, pp. 152, with 4 plates.
IV. Graeco Bactrian and Indo-Scythian, Greek, Parthian, Sassanian, and other coins, pp. 288 with 6 plates.

747 **Thomas** (Edw.) The Epoch of the Sah Kings of Surashtra, illustrated by their Coins, 8vo, pp. 77, *with 7 plates,* cloth. 1848 5s

748 —— The Earliest Indian Coinage, 8vo, pp. 26, *with plate.* 1864 2s 6d

749 —— The Initial Coinage of Bengal, under the Early Muhammadan Conquerors, Part II., 8vo, pp. 40, *illustrated.* *London,* 1873 2s 6d

750 **Tuffnell** (R. H. C.) Hints for Coin Collectors, Coins of Southern India, 4to, pp. 52, *illustrated.* *New York,* 1890 4s

---

PART XVI.
INDIAN ART AND ARCHÆOLOGY.

751 **Anderson** (J.) Catalogue and Handbook of the Archæological Collections in the Indian Museum, 2 vols, roy. 8vo, cloth. *Calcutta,* 1883 12s
Vol. I., Asoka and Indo-Scythian Galleries
Vol. II., Gupta and Inscription Galleries

752 **Andrews** (F. H.) Indian Carpets and Rugs, folio, pp. 10, *with 85 plates, mostly coloured,* extracted from the Journal of Indian Art, in portfolio. 1905/6 21s

753 **Archæological Survey of India.**—Reports, by Major-General A. Cunningham, J. D. Beglar and A. C. L. Carlleyle, Complete Series in 24 vols, including a General Index, 8vo, *with several hundred maps, plans, and plates of ancient Indian architectural remains, sculpture, inscriptions and coins,* cloth. *Simla and Calcutta,* 1871-87 £20
Complete sets are very rare.

Archæological Survey of India:—

754 Cole (H. H.) Illustrations of Ancient Buildings in Kashmir, 4to, *with 58 photo. and other plates,* half morocco. 1869 £3 10s
Scarce.

755 Cole (H. H.) Illustrations of Buildings near Muttra and Agra, showing the mixed Hindu-Mahomedan Style of Upper India, 4to, *with 42 photographs and a plan,* half morocco. 1873 £3 10s
Scarce.

756 Burgess (J.) Report on the Antiquities of Kathiawai and Kachh, 4to, *with 74 plates and photographs of temples, caves, and inscriptions,* half morocco. 1876 £4 4s
All the inscriptions are accompanied by English translations. Scarce.

757 —— Report on the Antiquities in the Bidar and Aurangabad Districts in Hyderabad, 4to, *with 66 photographic and lithographic plates of caves and temples, inscriptions, &c.,* half morocco. 1878 £2 10s
Scarce.

758 —— Report on the Buddhist Cave Temples and their Inscriptions, 4to, *with 60 lithographic plates,* half morocco. 1883 £5 5s
All inscriptions have been transliterated and translated. Very rare.

761 Burgess (J.) Notes on the Bauddha Rock Temples of Ajanta, their Paintings and Sculptures, and on the Paintings of the Bagh Caves, Modern Bauddha Mythology, &c., 4to, *with* 21 *lithographic plates*. *Bombay*, 1879 25s

Scarce.

762 —— Report on the Elura Cave Temples and the Brahmanical and Jaina Caves in Western India, 4to, *with* 51 *lithographical plates*, half morocco. 1883 £5 5s

All inscriptions are transliterated and translated. Very rare.

763 —— Notes on the Amaravati Stupa, 4to, *with* 17 *lithographic plates*. *Madras*, 1882 20s

764 —— On the Muhammadan Architecture of Bharoch, Cambay, Dholka, Champanir and Mahmudabad in Gujarat, 4to, *with* 77 *plates*, cloth. 1896 18s

Some pages are slightly stained.

765 —— The Muhammadan Architecture of Ahmadabad, Part I., A.D. 1412 to 1520, 4to, *with* 112 *photographic and lithographic plates*, cloth. 1900 30s

766 Fuhrer (A.) The Monumental Antiquities and Inscriptions in the N.W. Provinces and Oudh, described and arranged, 4to, pp. iv, 425, half morocco. *Allahabad*, 1891 14s

767 Sewell (Rob.) Lists of the Antiquarian Remains in the Madras Presidency, Vol. I., 4to, pp. 325, 62, cloth. *Madras*, 1882 7s 6d

768 —— The same, 2 vols, 4to, cloth. *Madras*, 1882-84 15s

768* Rea (Al.) Monumental Remains of the Dutch East India Company in Madras Presidency, 4to, *with* 63 *plates*. *Madras*, 1897 17s

769 Hultzsch (E.) South Indian Inscriptions, III., 2: Inscriptions of Virarajendra, and others, 4to, *with plate*, bds. *Madras*, 1903 2s

769* **Archæological Survey of India.**—Annual Report for 1904-05, 4to, pp. v, 169, *with* 40 *plates*, cloth. *Calcutta*, 1908 30s

770 —— The same, Annual Report for 1906-07, 4to, pp. x, 267, *with* 74 *plates*, cloth. *Calcutta*, 1909 35s

770* —— Annual Report for 1907-08, 4to, pp. x, 304, *with* 86 *plates*, cloth. *Calcutta*, 1911 35s

771 **Beglaroff** (J.) Archæological Survey of Bengal, Report, 1887, 8vo, pp. 85, 15, *with plate*. *Calcutta*, 1888 3s

772 **Barnett** (L. D.) Antiquities of India: an Account of the History and Culture of Ancient India, 8vo, *illustrated with map, coloured front., and numerous plates*, cloth. 1913 12s 6d

773 **Baden-Powell** (B. H.) Indian Arms and Armour, folio, *with* 21 *plates*. 1896 4s

Jnl. of Indian Art, No. 53.

774 **Beylié** (le Général de) Prome et Samara. Voyage archéologique en Birmanie et en Mésopotamie, large 8vo, pp. 146, *with many illustrations*. *Paris*, 1907 10s

Part I., Contains the Journal of the Voyage; II., Exploration in Burma; III., Architecture of the Abbassides.

775 **Bidie** (G.) The Art Industries of Madras (Fine Arts, Musical Instruments, Jewellery, Art Manufacture in Metal), folio, *with* 12 *plates*. 1890 7s 6d

Jnl. of Indian Art, No. 29. There are 4 plates of Indian Musical Instruments.

776 **Birdwood** (G. C. M.) The Industrial Arts of India, New Edition, Part I., *with maps and woodcuts*, 12mo, cloth. 1884 10s

The first part deals with the Hindu Pantheon.

777 **Birdwood** (H. M.) Indian Timbers: the Hill Forests of Western India, folio, *with* 59 *coloured plates*, extracted from *Journal of Indian Art*, portfolio. 1910 18s

778 **Burgess** (J.) The Rock Temples of Elura or Verul, 8vo, pp. 77. *Bombay*, 1877 3s

779 —— The Ancient Monuments, Temples, and Sculptures of India, with Descriptive Notes and References: Vol. I., The Earliest Monuments, 4to, pp. 20, *with* 170 *plates*. 1897 £14

This volume is entirely out of print.

780 —— The same, Vol. II., *with* 170 *fine plates of famous Hindu monuments*. 1911 £10

This work deals with the Earliest Indian Monuments, the second vol contains 170 high-class photo collotype plates of Famous Hindu Monuments, Temples and Sculptures, illustrating Indian Art, History and Mythology; beginning with Bodh-Gaya and Amaravati, it completes the series of Cave Tempes at Bhaja, Udayagiri, Kanhari, Elura, Elep[illegible] Ajanta, Gup[illegible] the Kashmir [illegible] in Manbhum,

They form together a record of the development of the various styles of Indian Architecture, and are indispensable to Artists, Architects, Orientalists, Universities, Schools and Museums.

781 —— The Gandhara Sculptures, folio, *with* 25 *plates and* 38 *illustrations*. 1898-1900 7s 6d

From the Journal of Indian Art.

782 **Brown** (P.) Picturesque Nepal, 8vo, pp. xvi, 205, *illustrations*, cloth. 1912 7s 6d

The Author, who is the Principal of the Calcutta School of Art, is one of the best authorities on Indian Art. He deals in this book mostly with the Art and Architecture of Nepal, and gives a good selection of photographs taken on the spot.

783 **Burrows** (S. M.) The Buried Cities of Ceylon: a Guide Book to Anuradhapura and Polonaruwa, 8vo, pp. 115, *illustrated. Colombo*, 1899 4s

784 **Cole** (H. H.) Catalogue of the Objects of Indian Art exhibited in the South Kensington Museum, 8vo, pp. x, 352, *with map and illustrations*, cloth. 1874 21s

785 **Coomaraswamy** (A. K.) The Indian Craftsman, 8vo, pp. xv, 130, cloth. 1909 3s 6d

Contents:—The Village Craftsman—The Craft Guilds—Feudal Craftsman, &c.

786 **Coorg Inscriptions.**—The Canarese Text, in Canarese and Roman Characters, with English Translation by L. Rice, 4to, pp. 15, 28, v, *and the plates*, bds. *Bangalore*, 1886 5s

787 **Corpus Inscriptionum Indicarum**: Vol. I., Inscriptions of Asoka, prepared by A. Cunningham, 4to, *with* 31 *plates*, cloth. *Calcutta*, 1879 36s

The letterpress contains an account of the inscriptions, the Romanized texts, and English translations.

788 ——— Vol. III., Fleet (J. F.) Inscriptions of the Early Gupta Kings and their Successors, 4to, pp. 194, cloth. *Calcutta*, 1888 18s

Account of the inscriptions, texts, and translations. This is the edition without plates; Vol. II. is not published.

789 **Cunha** (J. G. da) Notes on the History and Antiquities of Chaul and Bassein, *illustrated with* 17 *photographs*, 9 *lithographic plates and a map*, 8vo, pp. xvi, 262, cloth. *Bombay*, 1876 £2 10s

790 **Cunningham** (A.) Archæological Survey of India: Vol. I., Four Reports made during the years 1862-63-64-65, roy. 8vo, pp. xliii, 359, xlix, *with* 23 *maps and plates*, cloth. *Simla*, 1871 20s

791 **Dutt** (G. C.) Monograph on Ivory-Carving in Bengal, folio, pp. 11, *with* 4 *fine plates. Calcutta*, 1901 3s

792 **Egerton** (W.) Illustrated Handbook of Indian Arms: being a Classified and Descriptive Catalogue of the Arms exhibiting at the India Museum, large 8vo, pp. vii, 162, *with map, illustrations and plates, black and in colour*, cloth. 1880 30s

793 **Eleven Plates of Indian Sculpture**, chiefly in English Collections, reproduced by collotype, 4to, with descriptive letterpress, bds. 1912 5s

India Society Publication.

794 **Epigraphia Indica**, and Records of the Archæological Survey of India, edited by Jas. Burgess: Vol. I., Nos. 1, 2, 3, 5, 6, 8 (Nos. 4 and 7 missing); Vol. II., Nos. 2 to 8 (No. 1 missing), folio, *with many plates. Calcutta*, 1888-1894 £2 2s

Fergusson (Jas.) Tree and Serpent Worship—*see* Section Buddhism, No. 655.

795 **Fergusson** (J.) Illustrations of the Rock-cut Temples of India, text to accompany the folio volume of plates, 8vo, pp. xv, 63, *with* 10 *plates*, cloth. 1845 7s 6d

796 ——— History of Indian and Eastern Architecture, revised and edited with additions, 2 vols, 8vo, pp. 474 and 540, *illustrated*, cloth. 1910 42s

797 **Foucher** (A.) L'Art Gréco-Bouddhique du Gandhâra. Etude sur les Origines de l'Influence classique dans l'Art Bouddhique, Vol. I., roy. 8vo, pp. 638, *illustrated. Paris*, 1905 15s

Vol. II. is expected shortly; orders for this new volume are requested.

798 ——— The Beginnings of Buddhist Art, and other Essays on Indian and Central Asian Archæology, translated by F. W. Thomas, imp. 8vo, *with* 50 *plates and coloured front. representing the Buddhist Madonna from Chinese Turkestan, now in the Museum of Völkerkunde, Berlin*, cloth. 1913 21s

This important volume is to be issued shortly. Any orders which will be forwarded to us, will receive attention the day of publication.

799 ——— Les Bas-Reliefs du Stupa de Sikri (Gandhâra), 8vo, pp. 146, *with plates. Paris*, 1903 (*Reprint*) 5s

800 **Gill** (Major) and **Fergusson** (J.) One Hundred Illustrations of Architecture and Natural History in Western India, photographed and described, 8vo, pp. xii, 100, *photographic reproductions with letterpress*, cloth. 1864 30s

801 **Growse** (F. S.) Mathura, a District Memoir, Second Edition, revised and enlarged, 4to, pp. v, 520, iv, *with numerous plates and maps*, bds. *Mathura*, 1880 £2 2s

A most valuable work, containing an Account of the Jains and their Temples, other Sects and their Temples, Inscriptions, &c.

802 **Grunwedel** (A.) Buddhistische Studien, folio, pp. 136, *illustrated. Berlin*, 1897 25s

CONTENTS:—Glasuren von Pagan—Das Suppradschataka in Padmasaum-Chava's Legendenbuch—Pasten and Skulpturen aus Pagan.

803 **Hamilton** (F. B.) Description of the Ruins of Buddha Gaya, 4to, pp. 13. *Reprint*, 1828 1s 6d

804 **Havell** (E. B.) Indian Sculpture and Painting, illustrated by Typical Masterpieces, with an explanation of their Motives and Ideas, large 8vo, pp. xx, 278, *with numerous fine coloured and other plates. London*, 1908 £3 3s

CONTAINS:—Divine Ideal in Indian Art (mostly Buddhist)—The Sculptures of Bharhut, Sanchi and Amarâvati—Borobudur—Part II., Painting, Religious Schools—Mogul Secular Art—Indian Miniature Painting, &c.

805 ——— The Ideals of Indian Art, roy. 8vo, pp. 208, *with* 33 *illustrations*, cloth. 1911 15s

806 ——— Indian Architecture: its Psychology, Structure and History, from the First Muhammadan Invasion to the Present Day, 4to, pp. xx, 260, *with* 129 *plates and* 49 *text-illustrations*, cloth. 1913 30s

807 ——— Essays on Indian Art, Industry and Education, 8vo, pp. 196. *Madras* 2s 6d

808 **Hendley** (T. H.) Indian Jewellery, folio, pp. 189, 167 *plates* (*many coloured*), *extracted from Journal of Indian Art*, in portfolio. 1909 £2 5s

809 **Indraji** (Pandit Bh.) Antiquarian Remains at Sopara and Padana: being an Account of the Buddhist Stupa and Asoka Edict, and of other Antiquities in the Neighbourhood, 8vo, pp. 56, *with front. and* 21 *plates. Bombay*, 1882 5s

810 **Jeypore Portfolio** of Architectural Details, prepared by Col. Sir S. Jacob: Part VII., String and Band Patterns, folio, 64 *plates*, with Descriptive Notes, in portfolio. 1894 £3

810* ——— The same, Part VIII., Wall and Surface Decoration, folio, 61 *plates*, with Descriptive Notes, in portfolio. 1896 £3

811 ——— The same, Part XI., Chatris and Domed Roofs, folio, 56 *plates*, with Descriptive Notes, in portfolio. 1912 £3

All the above volumes are out of print and difficult to obtain. They should be of great value to the Architects of the New Imperial City of Delhi.

811* **Journal of Indian Art.**—Nos. 25, 27, 28, 30 and 34, folio, *with plates* each No. 2s 6d

No. 27 contains an article on the Industries of Madras by E. B. Havell, with 14 plates.

812 **Journal of Indian Art**, No. 117, Progress in Architecture, by T. H. Hendley, &c., folio, *with* 16 *plates*. 1912 2s

813 ——— No. 119, Industrial Art in the Punjab and Art Industries in Burma, &c., folio, *with* 14 *plates*. 1912 2s

814 **Kiash** (K. D.) Ancient Persian Sculptures, or the Monuments, Buildings, Bas-Reliefs, Rock Inscriptions, &c., belonging to the Kings of the Achæmenian and Sassanian Dynasties of Persia, with Descriptive and Historical Matter, and Notes, Text in English, Gujerati and Persian, large 8vo, pp. 234, *with* 100 *plates*, cloth. *Bombay*, 1889 £2 2s

815 **Lévi** (S.) Anciennes Inscriptions du Népal, Second Series, 8vo, pp. 70, *with* 6 *plates. Paris*, 1907 3s

The inscriptions are also romanized and translated.

816 **Ludovici** (L.) Lapidarium Zeylanicum: being a Collection of Monumental Inscriptions of the Dutch Churches and Churchyards of Ceylon, 4to, pp. 19, *with* 97 *plates. Colombo*, 1877 £3 3s

817 **Maindron** (M.) L'Art Indien, 8vo, pp. ix, 311, *with illustrations in the text*, cloth. *Paris*, 1898 5s

818 **Mukharji** (T. N., *of the Indian Museum*) Art Manufactures of India, 8vo, pp. 451, *with map, one fine plate*, and a large Index of 50 pp., cloth. *Calcutta*, 1888 8s

Fine Arts — Decorative Art — Jewellery — Metal, &c.

819 **Müller** (Ed.) Ancient Inscriptions in Ceylon, collected and published, 2 vols, cloth. 1883 £2 2s

Vol. I., [illegible] —Romanized [illegible] -Alphabetical [illegible]

Vol. II., The Plates, oblong 4to.

820 **Preservation of National Monuments.**—First Report of the Curator of Ancient Monuments in India, roy. 8vo. *Simla*, 1882 4s

820* ——— The same, First and Second Reports, *with plates. Simla*, 1882/83 7s 6d

821 **Rice** (Lewis) Mysore Inscriptions, translated, *with one plate and a map*, large 8vo, pp. vii, 91, 336, xxx, bds. *Bangalore*, 1879 25s

I., Sila Sasanas, or Inscriptions on Stone Slabs.
II., Tamra Sasanas, or Inscriptions on Copper-plates.
III., Various Inscriptions from Original Sources.

822 ——— Mysore and Coorg from the Inscriptions, large 8vo, pp. xx, 238, *with map and* 15 *plates*, cloth. 1909 10s 6d

A record of the past annals of these countries.

823 **Ram Raz.**—Essay on the Architecture of the Hindus, 4to, pp. 64, *with* 48 *plates*, cloth. 1834 24s

824 **Roberts** (Emma) Hindostan: its Landscapes, Palaces, Temples, Tombs; the Shores of the Red Sea, and the Sublime and Romantic Scenery of the Himalaya Mountains, *illustrated in a series of engravings by Turner, Stanfield, Prout, Cattermole, &c.*, 4to, 2 vols, half calf, gilt edges. [1838] 15s

825 **Sastri** (S. M. N.) Topographical and Archæological Notes on Kanchi, 8vo, pp. 22. *Madras*, 1886 2s

826 **Sewell** (R.) Some Points in the Archæology of Southern India, 8vo, pp. 18. 1897 1s 6d

827 **Simpson** (W.) Oriental Art and Archæology, 8vo, pp. 22. *Woking*, 1894 2s 6d

828 **Smith** (Vincent A.) A History of Fine Art in India and Ceylon, from Earliest Times to the Present Day, *illustrations*, 4to, pp. 336, cloth. 1911 £3 3s

829 **Spiegel** (F.) Iranian Art, 8vo, pp. 59. 1886 2s 6d

830 **Thomas** (E.) The Chronicles of the Pathán Kings of Delhi, illustrated by Coins, Inscriptions, and other Antiquarian Remains, roy. 8vo, pp. xxiv, 467, *with map, illustrations and* 6 *plates*, cloth. 1871 32s

831 ——— Records of the Gupta Dynasty, illustrated by Inscriptions, Written History, Local Tradition and Coins, with a Chapter on the Arabs in Sind, 4to, pp. 64, *with a plate*, cloth. 1879 15s

832 **Vogel** (J. P.) Tile Mosaics of the Lahore Fort, *with* 76 *plates, plain and coloured, extracted from Journal of Indian Art*, in portfolio. 1911 21s

833 **Watt** (Sir George) Indian Art at Delhi, 1903, large 8vo, pp. xi, 546, *with* 111 *plates*, cloth. 1903 10s 6d

The illustrative part is by P. Brown. The work gives a full account of the art industries of India: Metal Work — Woodwork — Ivory — Lacquer—Embroidery—Carpets—Fine Arts.

834 **Wilson** (J.) Lecture on the Religious Excavations of Western India: Buddhist, Brahmanical, and Jaina, with Descriptive and Historical Remarks, 8vo, pp. v, 74. *Bombay*, 1875 5s

---

PART XVII.
GRAMMARS AND DICTIONARIES.

(*a*) COMPARATIVE WORKS.

835 **Beames** (John) A Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages of India, 3 vols, roy. 8vo, cloth. 1872-79 £2 8s

Vol. I., On Sounds.
Vol. II., Noun and Pronoun (The)
Vol. III., The Verb.

A most useful book, includes the Hindi, Panjabi, Sindhi, Gujarati, Marathi, Oriya, and Bengali Languages.

836 **Caldwell** (R.) Comparative Grammar of the Dravidian, or South Indian Family of Languages, Second Edition, revised and enlarged, 8vo, pp. 42, 154, 608, half calf. 1875 24s

837 **Campbell** (G.) Specimens of Languages of India, including those of the Aboriginal Tribes of Bengal, the Central Provinces and the Eastern Frontier, folio, pp. 303, bds. *Calcutta*, 1874 (pub. 36s) 14s

838 **Clark** (Th.) Students' Handbook of Comparative Grammar, applied to Sanskrit, Zend, Greek, Latin and English Languages, 12mo, pp. 335, cloth. 1862 4s

839 **Cust** (R. N.) Sketch of the Modern Languages of the East Indies, 8vo, pp. xii, 192, cloth. 1878 (*Trübner's Oriental Series*) 12s 6d

840 **Faulkner** (A.) The Orientalist's Grammatical Vade-mecum (Grammar, Hindustani, Persia, and Gujarati), 8vo, cloth. 1853 3s 6d

841 **Hunter** (W. W.) A Comparative Dictionary of the Languages of India and High Asia, with a Dissertation, based on Hodgson's Lists, Official Records, and MSS., folio, pp. vi, 218, and Appendix, cloth. 1868 (pub. £2 2s) 25s

842 **Schleicher** (A.) Compendium der vergleich. Grammatik der indogerman. Sprachen, Second Edition, revised, roy. 8vo, pp. 46, 856, half calf. 1866 5s

(*b*) SANSKRIT GRAMMARS AND DICTIONARIES.

843 **Apte** (V. S.) Practical Sanskrit-English Dictionary, 4to, pp. viii, 1196, cloth. 1890 30s

844 ——— Students' English-Sanskrit Dictionary, roy. 8vo, cloth. 1893 12s

845 ——— The Crown Sanskrit-English Dictionary, 8vo, cloth. 1912 3s 6d

846 **Benfey** (Th.) Practical Grammar of the Sanskrit Language, 8vo, pp. 17, 223, cloth. *Berlin*, 1863 3s 6d

847 —— The same, Second Edition, carefully revised, 8vo, pp. 295, cloth. 1868 5s

848 **Bohtlingk** (O.) Sanskrit Chrestomathie (Readings in Sanskrit, with Notes in German), 8vo, pp. 451. *St. P.*, 1845 6s

849 **Bohtlingk** (Otto) and **Roth** (R.) Sanskrit Wörterbuch, hrsg. von der Kais. Akademie der Wissenschaften, Large Edition, 7 vols, roy. 4to, cloth. *St. Petersburg*, 1855-75 £10 10s

This Dictionary, now out of print and scarce, will never be replaced. It is the most complete Dictionary on which all others are based.

850 **Burritt** (E.) Sanskrit Handbook for the Fireside, Grammar, Reading, Exercises, Vocabulary, roy. 8vo, pp. 96, cloth. 1875 5s

The Sanskrit in Devanagari and Roman characters.

851 **Cappeller** (C.) Sanskrit-English Dictionary, roy. 8vo, pp. viii, 672, cloth. 1891 (pub. 21s) 15s

As new.

852 **Hall's** Compendious Vocabulary of Sanskrit, in Divanagari and Roman characters, compiled from the best Authorities, preceded by a full transliteration of the entire Alphabet, 4to, pp. 407, cloth. *London*, 1885 10s 6d

Bishop Caldwell wrote, "This very valuable Vocabulary."

853 **Haughton** (G. C.) Dictionary, Bengali and Sanskrit, explained in English, for Students of either Language, with an Index serving as a reversed Dictionary, 4to, pp. 2851, cloth. 1833 18s

854 **Henry** (V.) Eléments de Sanskrit Classique, roy. 8vo, pp. xv, 234. *Paris*, 1902 8s

855 **Lanman** (Ch.) Sanskrit Reader, with Vocabulary and Notes, large 8vo, pp. xx, 405, cloth. *Boston*, 1906 10s

856 **Leupol** (L.) Méthode pour étudier la langue Sanskrite, 8vo, pp. 233. *Paris*, 1859 3s 6d

857 **Macdonell** (A. A.) Vedic Grammar, large 8vo, pp. iv, 456, cloth. 1910 30s

858 **Monier Williams.**—Sanskrit Manual (Grammar, Exercises, Vocabulary), 12mo, pp. 297, calf. 1868 5s

859 **Müller** (Max) Sanskrit Grammar for Beginners, in Devanagari and Roman characters throughout, roy. 8vo, pp. 24, 307, cloth. 1866 6s

860 —— Handbook for the Study of Sanskrit: First Book of the Hitopadesa, containing Sanskrit Text, with Transliteration, Analysis, and English Translation, roy. 8vo, pp. xi, 95, cloth. 1864 6s

860* —— The same, Books I. to IV., Text only. 1865-68 5s

861 **Nyayalankara.** — Laghumanjari, or Elements of Sanskrit Grammar, in English, 8vo, pp. 200. *Calcutta*, 1887 2s

862 **Prinsep** (E. A.) Vocabulary, English-Sanskrit, roy. 8vo, pp. 104, interleaved, half calf. 1847 4s

863 **Pullé** (F. L.) Crestomazia sanscrita e vedica, 8vo, pp. 160. *Padua*, 1878 3s 6d

864 **Stenzler** (A. F.) Elementarbuch der Sanskrit Sprache Grammatik, Text, Wörterbuch, 8vo, bds. 1875 4s

865 **Uhlenbeck** (C.) Manual of Sanskrit Phonetics, 8vo, pp. xii, 115, cloth. 1898 6s

866 **Whitney** (W. D.) A Sanskrit Grammar, including both the Classical Language and the other Dialects of Veda and Brahmana, 8vo. *Reprint*, 1913 12s

867 —— The Roots, Verb Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language, 8vo, pp. viii, 250. 1885 7s

868 **Yates** (Wm.) A Grammar of the Sanscrit Language on a new plan, large 8vo, pp. 427, bds. *Calcutta*, 1820 3s

869 —— Dictionary Sanskrit-English, 8vo, pp. 928, calf. *Calcutta*, 1846 10s

PART XVIII.

SANSKRIT TEXTS AND TRANSLATIONS.

870 **Achyutarabhyudayam** of Sri Rajanatha, Sanskrit Text, with Commentary by Krishnamachariar, Part I. (all issued), 12mo, pp. iv, 157. *Srirangam*, 1907 2s

871 **Advaitadipika,** by K. Amma, Sanskrit Text, with English Translation, 8vo. *Kumbakonam*, 1910 1s 6d

872 **Adhvara Mimamsa.** — Kutuhala Vritti of Vasudeva Dikshita, edited by Sastrigal, in 3 parts, Sanskrit Text, 4to, pp. 146, iv. *Srirangam*, 1907 7s 6d

873 **Adhyatma Ramayana,** or Portion of the Bhagavat Purana, in 7 Kandas, with Ramavarman's Commentary, in Sanskrit, oblong 4to. *Bombay* 10s

874 **Advaita Siddhi Siddhanta Sara**: an Abstract of Advaita Sidhi, by Pandit S. Vyasa, in Sanskrit, 3 parts. *Benares*, 1903 7s 6d
Chowkhamba S.S.

875 **Aitariya Aranyaka** of the Rig Veda, with the Commentary of Sayana Acharya, Sanskrit Text, roy. 8vo, pp. 296, bds. *Poona*, 1898 6s
Anandasarama S.S., No. 38.

876 **Aitareya-Brahmanæ Specimen**, Sanskrit Text, in Roman characters, with Latin Translation, and Latin Introduction, by E. Schoenborn, 8vo, pp. 47. *Berlin* 2s

877 **Aitareya Brahmanam** (The), containing the Earliest Speculations of the Brahmans on Sacrificial Prayers, and on the Origin, Performance and Sense of the Rites of the Vedic Religion, Sanskrit Text, with English Translation and Notes by M. Haug, 2 vols, 12mo, *with a map of the Sacrificial Compound at the Soma Sacrifice*, cloth. *Bombay*, 1863 21s

878 **Aitareya** (The) and Taittiriya Upanishads and Sakara's Commentary, translated by S. Sastri, 12mo, pp. 229. *Madras* 2s 6d

879 **Amarakosha**, or Dictionary of the Sanskrit Language, in Sanskrit, oblong folio. *Lucknow*, 1863 3s 6d

880 **Amritabindu** and **Kaivalya** Upanishads, translated into English by A. M. Sastri, 12mo, pp. xxiv, 94, bds. *Madras*, 1898 2s 6d

881 **Annambhatta**. — The Tarka-Sangraha, with the Dipika, Sanskrit Text, with a Critical Introduction, copious Explanatory Notes in English, by Mehendale, 8vo. *Bombay*, 1893 3s

882 **Arnold** (E.) Indian Poetry, containing a New Edition of the Indian Song of Songs (Gita Govinda), Two Books from the Mahabharata, and other Oriental Poems (Translations from Sanskrit), 8vo, pp. 270, cloth. 1881 6s

883 **Ashtavakra Gita**: being a Dialogue between King Janaka and Risha Ashtavakra on Vedanta, Sanskrit Text, with English Translation, by L. B. Nath, 8vo, pp. xvi, 76. *Allahabad*, 1907 2s 6d

884 **Astangahridayam**, a Compendium of Hindu System of Medicine, by Vagbhata, with the Commentary of Arunadatta, revised by A. M. Kunte, Sanskrit Text, 2 vols, 8vo, cloth. *Bombay*, 1880 £2 2s

885 **Atha Shrimad Brahma Sutra** (Vedanta Philosophy), with a Large Commentary in Sanskrit, oblong 4to. *Bombay* 12s 6d

886 **Banabhatta**.—Kadambari Sangraha, Sanskrit Text, edited by Krishnamachariar, 8vo, pp. iv, 203, bds. *Srirangam*, 1907 3s 6d

886* ——— The same, translated by C. M. Ridding, 8vo, cloth. 1896 (*O. T. F.*) 10s

887 **Bhagavata Churnika**.—An Abstract of the Bhagavata Purana, Sanskrit Text, oblong folio. *Bombay*, 1861 10s

888 **Bhagavat-Gita**, or the Sacred Lay: a Colloquy between Krishna and Arjuna on Divine Matters, Sanskrit Text, edited by J. C. Thomson, 8vo, pp. xii, 92, cloth. *Hertford*, 1855 4s

889 ——— The Sacred Lay, in Sanskrit, with a Commentary in Marathi, oblong folio. *Bombay*, 1860 12s

890 ——— Translated into English blank verse, with Notes and an Introductory Essay by K. T. Telang, 8vo, pp. 12, 119, 143, cloth. *Bombay*, 1875 5s

891 ——— Or a Discourse between Krishna and Arjuna on Divine Matters, a Sanskrit Philosophical Poem, translated with copious Notes and an Introduction on Sanskrit Philosophy, 8vo, pp. 138, 158, cloth. *Hertford*, 1855 12s 6d

892 ——— The Song Celestial, translated from the Sanskrit by Edw. Arnold, 8vo, pp. xiv, 173, cloth. 1885 4s
With the Author's autograph.

893 ——— An Episode of the Mahabharat, a new Translation by W. Osley, with Comments, 8vo, pp. vi, 289, cloth. 1903 5s

894 ——— The Song Divine, a Metrical English Rendering, with Annotations by C. C. Caleb, 12mo, pp. xi, 168, cloth. 1911 2s 6d

895 ——— Chintamon (H.) A Commentary on the Texts of the Bhagavad-Gita, 8vo, pp. xxxiv, 83, cloth. 1874 4s

896 ——— Thoughts on Bagavad Gita, a Series of Twelve Lectures, 8vo, pp. 162. *Kumbhakonam*, 1893 3s

897 **Bhagavat Puranam**, with Commentary, in Thirteen Skandas, Sanskrit Text, with Index, oblong folio, 766 leaves, *with front. to each Skanda*. *Bombay*, 1881 36s
Nirnaya Sagara Press.

898 **Bhagavata Purana**. — Twelth Skanda, entitled Sukar Sagar, in Hindi, 4to, pp. 909, half calf. *Calcutta*, 1823 15s

899 **Bhamati.** — A Gloss on Sankara Acharya's Commentary on the Brahma Sutras, by Vachaspati Misra, edited by Pandit Bala Sastri, Sanskrit Text, 8 parts complete, 8vo. *Benares*, 1876-80 25s
Bibliotheca Indica. Out of print.

900 **Bhartrihari.** — Sententiæ, Sanskrit Text, with Latin Translation and Notes, by P. Bohlen, 4to, pp. 29, 250, cloth. 1833 5s

901 ——— The Satakas, or Wise Sayings, translated from the Sanskrit, with Notes, by J. M. Kennedy, 8vo, pp. 166, cloth. 1913 3s 6d

902 ——— Nitisataka and Vaitragyasataka, with Extracts from Two Sanskrit Commentaries, edited in Sanskrit, with Notes by Telang, 8vo, pp. 131. *Bombay*, 1885 6s
Bombay Sanskrit S., No. 11, out of print.

903 **Bhaskararaya's** Sivanamakalpalatalavala, Part I. (all), Sanskrit Text, with German Translation and Notes by E. Strohal, 8vo, pp. 32. 1900 2s 6d

904 **Bhatti Kavya.**—A Poem on the Actions of Rama, 2 vols in one, with the Commentaries of Yayamangala and Bharatamallika, edited in Sanskrit by Y. N. Tarkratna, 8vo, cloth. *Calcutta*, 1871-73 8s

905 **Bhatti Kavyam.**—Cantos 1 to 5, literally translated into English, with Critical Notes by Kunja Lal Nag, roy. 8vo, pp. 96. *Calcutta*, 1893 2s

906 **Bhavabhuti.**—Malat and Madhava: a Sanskrit Drama, edited with a Commentary by Vidyasagara, 8vo, pp. 185. *Calcutta*, 1876 3s

907 ——— Uttara Rama Charita: a Sanskrit Drama, translated into English Prose by C. H. Tawney, roy. 8vo, pp. 98, bds. *Calcutta*, 1874 5s

908 **Bhavatachampu,** or Champubharata, a Poem in 12 Cantos, in Verse and Prose, by Ananda Bhatta, the Poet, with Commentary, Sanskrit Text, oblong folio, 255 leaves. *Bombay*, 1864 10s 6d

908* ——— Another edition. *Bombay*, 1880 12s

909 **Bibekachuramani,** by Sankara Acharya, edited by Gopala Pandit, Sanskrit Text, folio oblong. *Calcutta*, 1870 3s

910 **Brahma Purana,** by Srimat Vyasa, edited by the Pandits of the Anandasrama, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. xvii, 595, bds. *Poona*, 1895 15s
Anandasrama S.S., No. 28.

911 **Brahma Sutras** (The), construed literally according to the Commentary of Madhvacharya, by R. Row, Sanskrit Text, 8vo, pp. 104. *Kumbakonam*, 1902 3s

912 **Brahma Sutra,** with its Commentary, Viggyanamitra, edited by Pandit M. Shastri, Sanskrit Text, 6 parts. *Benares*, 1900-01 15s
Chowkhamba S.S.

913 **Brahmasutra vritti,** by Krishnachandra, in Sanskrit, Part I., 8vo, pp. 160. *Benares*, 1907 3s

914 **Braja Mohan Deb** On the Supreme God, or Inquiry into Spiritual and Idol Worship; also Vāgra Suchi, or Divine Institution of Caste by Asvagosa, translated from Bengali and Sanskrit by W. Morton, 12mo, pp. 176, and Bengali Text. *Calcutta*, 1843 4s

915 **Brihad Aranyaka Upanishad,** with the Bhashya of Sankaracharya and its Commentary by Anandajnana, edited by Agase, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. 822, xi, bds. *Poona*, 1891 20s
Anandasrama S.S., No. 15.

916 ——— Bhashyavarlika, by Sureswaracharya, with its Commentary by Anandajnana, edited by Agase, in Sanskrit, 3 vols, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1892-94 £2 3s
Anandasrama S.S., No. 16.

917 ——— And the Commentary of S'ankara Acharya on its First Chapter, translated from the Sanskrit by E. Röer, 8vo, pp. vii, 279. *Calcutta*, 1856 18s
Bibliotheca Indica. Scarce.

918 **Brhat Katha Clokasamgraha.**—Sargas I. à IX., Sanscrit Text, with Notes in French by F. Lacote, roy. 8vo, pp. xiii, 109. *Paris*, 1908 8s

919 ——— The same, Essai sur Gunadhya et la Brhatkatha, suivi du texte des Chapitres 27 à 30 du Nepala Mahatmya, 8vo, pp. xv, 336. *Paris*, 1908 8s
Contribution à l'Histoire des Contes Indiens.

920 ——— The same, Une version nouvelle de la Brhatkatha, *with plates*, 8vo, pp. 40. *Paris*, 1906 2s 6d

921 **Brihat Samhita,** of Varaha Mihira, translated into English by N. C. Iyer, 2 vols, 8vo. *Madura*, 1884-85 20s

922 **Bruce** (C.) The Story of Nala and Damayanti, translated from the Sanscrit, 8vo, pp. 28. N.D. 2s 6d

923 ——— Geschichte von Nala, Versuch e. Herstellung des Textes, 8vo, pp. 47. *St. P.*, 1862 2s 6d
Sanskrit text of the story of Nala, with German introduction.

924 **Broughton** (T. D.) Selections from the Popular Poetry of the Hindoos, translated from the Sanskrit, 8vo, pp. 156, bds. 1814 3s

925 **Chhandogyopanishad,** with the Bhashya of Sankacharya and its Commentary by Anandajnana, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. 482, xii, bds. *Poona*, 1890 12s

Anandasrama S.S., No. 14, Part I.

926 **Cikshasamuccaya.**—A Compendium of Buddhistic Teaching, by Cantideva, chiefly from Earlier Mahayana Sutras, in Sanskrit by C. Bendall, 4 parts, 8vo. *St. Petersburg*, 1897-1902 10s

927 **Danachandrika.**—Rules on Expiatory Donations, extracted from the Sastras, oblong folio. *Benares*, 1860 4s

928 **Dasa Kumara Charita,** or Adventures of Ten Princes: a Series of Tales in the original Sanskrit, by Dandin, edited by H. H. Wilson, 8vo, pp. 31, 202. 1846 7s 6d

929 **Dasakumaracharita,** with Commentaries by Dandin, edited in Sanskrit, with various Readings, by Godapole and Paraba, large 8vo, pp. 245, cloth. *Bombay*, 1883 (*Nirnaya Sagara* 5s

930 **Dasakumaracharitam.** — Hindoo Tales, or the Adventures of Ten Princes, freely translated from the Sanskrit by P. W. Jacob, 8vo, pp. x, 376, cloth. 1873 7s 6d

931 **Devimahatmyam,** with Nagojibhatti's Commentary, oblong folio, pp. 81. *Benares*, 1861 2s 6d

Part of Markandeya Purana.

932 ——— with Nagojibhatti's Commentary, or Saptasati, 12mo, 144 leaves. *Bombay*, 1864 3s

933 **Devimahatmya:** a Section of the Markandeya Purana, with Nagojibhatti's Commentary, in Sanskrit, 12mo, 110 leaves. *Benares* 3s 6d

934 **Dhanapata Sutra,** Sanskrit Text, with exhaustive Commentary, oblong folio, pp. 1109, cloth. *Calcutta, Samb*, 1936 £2 10s

935 **Divyavadana.**—A Collection of Early Buddhist Legends, now first edited from the Nepalese Sanskrit, with Notes by E. B. Cowell and R. A. Neil, roy. 8vo, pp. xii, 712, cloth. 1886 (pub. 18s) 10s

936 [illegible]

937 **Fleurs de l'Inde,** comprenant la Mort de Yaznadate, épisode tiré du Ramayana. Traduit en vers latins et français, avec texte sanskrit, et autres poésies hindoues, par Guerrier et Dumast, roy. 8vo, pp. xii, 268. *Nancy*, 1857 12s 6d

A few pages are slightly water-stained.

938 **Ganadarpana,** Sanskrit Text, edited by R. Shiromony, 8vo, pp. 237. *Calcutta* 4s

939 **Ganapati.** — Atharvasirsam, with a Bhasya, edited in Sanskrit by Islampurkar, Second Edition, roy. 8vo, pp. 22, ii, bds. *Poona*, 1890 1s 6d

940 **Ganaratnavali.** — A Collection of Gana's Panini's Grammar, with Commentary, edited by Yajnesvara Bhatta, Sanskrit Text, oblong folio, pp. 134. *Baroda*, 1874 6s

941 **Gangalahari.**—A Hymn in Praise o the Goddess Ganga, by Jagannatha, with Commentary in Sanskrit, oblong folio, 32 leaves. *Bombay*, 1865 2s 6d

942 **Ganitadhyaya:** a Treatise on Astronomy, by Bhaskaracharya, Sanskrit Text, edited by J. Vidyasagara, 8vo, pp. 200. *Calcutta*, 1881 4s 6d

943 **Garga Samhita,** or Stories about Krishna, his Frolics and his Adventures, Sanskrit Text, lithographed, folio, oblong. *Lahore*, 1877 7s 6d

943* ——— The same, in Sanskrit, folio, oblong, 230 leaves. *Bombay*, 1881 10s 6d

944 **Gheranda Sanhita:** a Treatise on Hatha Yoga, Sanskrit Text, with English Translation by S. C. Vasu, 12mo, pp. xxix, 53, 47, bds. *Bombay*, 1895 2s 6d

945 **Gitagovinda,** a Lyric Drama, by Jayadeva, in Sanskrit, with Marathi Commentary, roy. 8vo, pp. 77, *with 24 illustrations*. *Bombay*, 1860 3s 6d

946 ——— Sanskrit Text, with Latin Notes and Translation by C. Lassen, 4to, pp. xxxviii, 142, bds. *Bonn*, 1836 7s 6d

947 **Gobhilagrhyasutra,** Sanskrit Text, in Roman characters, edited by Fr. Knauer, 8vo, pp. 32. 1885 2s 6d

948 **Godavari Mahatmya.** — Simhastamahatmya, Sanskrit Text, oblong folio, 104 leaves. *Bombay* 10s 6d

949 **Goladhyaga:** a Treatise on Astronomy, by Bhaskara Acharya, 8vo, pp. xii, 169, cloth. *Calcutta*, 1856 3s

950 **Grahalaghava,** a Treatise on Astronomy, with Commentary, by Ganesa, in Sanskrit, oblong folio. *Bombay*, 1882 5s

951 **Grhyasamgraha paricishta,** von Gobhilaputra, Sanskrit Romanized Text, with German Translation, Notes and Introduction by M. Bloomfield, 8vo, pp. 55. *Leipzig* 2s 6d

952 **Griffith** (R. T. H.) Scenes from the Ramayan, 8vo, pp. xv, 196, cloth. 1868 4s

Poetical translations from the Sanskrit.

953 **Gudharthadipika,** a Commentary on Bhramaragita of the Tenth Chapter of Srimad Bhagavata, by Dh. Suri, Sanskrit Text, 8vo. *Benares,* 1908 2s 6d

954 **Halayudha's** Abhidhanaratnamala, a Sanskrit Vocabulary, Sanskrit Text, edited with a Sanskrit-English Glossary, by Th. Aufrecht, 8vo, pp. viii, 398, cloth. 1861 (pub. 18s) 10s 6d

955 **Harshadeva.** — Priyadarsika, with Commentary, by Krishnamachariar, and an English Introduction, 8vo, pp. 48, 97. *Srirangam,* 1906 2s

956 **Hatha Yoga Pradipika** of Swatmaram Swami, Sanskrit Text, with Commentary by T. Tatya, and English Translation by S. Iyangar, 12mo, pp. 204, 106, bds. *Bombay,* 1893 5s

957 **Hitopadesa.** by Narayana, Sanskrit Text, with English Introduction and Notes by P. Peterson, 8vo, pp. x, 63, 161, 96. *Bombay,* 1887 4s

958 ——— The Sanskrit Text, with a Grammatical Analysis, a large Vocabulary of 212 pages, and a complete Translation by F. Johnson, 4to, half calf. 1847-48 15s

959 ——— A Series of Fables, translated from the Sanskrit by C. Wilkins, 8vo, pp. xx, 334, bds. *Bath,* 1787 6s

960 ——— Indian Fables, translated from the Sanskrit, *illustrated in colours from original designs by F. Lacombe,* 4to, pp. 30, cloth. (*Day & Sons*) 10s 6d

961 **Indian Historical Series.**—Vol. I., Early History of the Solankis, edited by G. Hirachand Ojha, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. vii, 209. *Calcutta,* 1908 5s

962 **Isavasyopanishad,** with the Bhashya of Sankaracharya, and other Sanskrit Texts, roy. 8vo, bds. *Poona,* 1888 2s 6d

Anandasrama S.S., No. 5.

963 ——— Translated into English, with Commentaries and Notes, by S. Chandra Vasu, 8vo, pp. vi, 68, bds. *Bombay,* 1896 2s 6d

964 ——— With Commentary of Sankaracharya, translated into English by Hiriyanna, 12mo, pp. v, 33. *Srirangam,* 1911 2s

965 **Jagadisi (The),** a Commentary on Anumana Chintamani Didhiti, by Siromani, 8 Parts, in Sanskrit, 8vo. *Benares,* 1906-07 20s

Chccokhamba S.S.

966 **Jaimini.**—Aphorisms of the Mímánsá Philosophy, in Sanskrit and English, 8vo, pp. 36. *Allahabad,* 1851 2s 6d

967 **Jainastotra-sangraha.** — A Collection of Jain Hymns in Sanskrit, 12mo, pp. 118. *Benares,* 1904 2s 6d

968 **Jayanagarapanca rangam,** Poem, with Gauryalankarab, &c., Sanskrit Text, 8vo, pp. 114. *Bombay,* 1894 4s

969 **Jivanmukti Viveka,** by Vidyaranya Swami, edited by Panasikara, roy. 8vo, pp. iii, 112, bds. *Poona,* 1890 3s

970 **Jnata dharma Kathangasutra,** with a large Commentary, in Sanskrit, oblong 4to, pp. 1531, cloth. *Calcutta,* 1933 £2 18s

971 **Kalidasa.** — Jyotirvidabharana, an Astrological Work ascribed to K., with Commentary by Bhavaratna, Sanskrit Text, oblong folio, 250 leaves. *Benares,* 1869 15s

Scarce; there is no recent edition.

972 ——— Kumara Sambhava, the Birth of the War God, translated from the Sanskrit into English verse by R. T. H. Griffith, 8vo, pp. x, 89, cloth. 1853 (*O.T.F.*) 7s 6d

973 ——— Meghaduta, with Commentary of Mallinatha, edited by Prana Natha, Sanskrit Text, 8vo, pp. 125. *Calcutta,* 1871 4s

974 ——— Meghaduta, or Cloud Messenger, translated into English Verse by H. H. Wilson, 8vo, pp. 70. *Calcutta,* 1872 2s 6d

975 ——— Megha Duta, or Cloud Messenger, translated into English Prose by Col. H. A. Ouvry, 12mo, pp. viii, 67, cloth. 1868 5s

976 ——— Meghaduta o la Nube Messaggera, translated from Sanskrit into Italian by G. Flechia, 8vo, pp. 152, *with portrait and illustrations. Florence,* 1897 7s 6d

977 ——— Mrichchhakati, *i.e.,* Curriculum figlinum, Sudrakae fabula, Sanskrit Text, edited by A. F. Stenzler, 4to, pp. viii, 332. *Bonn,* 1847 (pub. 24s) 15s

Scarce.

978 ——— Mrcchakatika, the Little Clay Cart, a Hindu Drama, translated from the Original Sanskrit and Prākrits into English Prose and Verse by A. W. Ryder, large 8vo, pp. xxix, 176, cloth. 1905 6s 6d

979 **Kalidasa.**—Nalodaya, a Sanskrit Historical Poem, edited in Sanskrit by Jaganatha Sukla, 8vo, pp. 166. *Calcutta*, 1870 4s 6d

980 ——— Nalodaya, Sanskrit Text, with Commentary and Latin Translation and Notes by F. Benary, 4to, pp. 131; together with *Kalidasa's* Urvasia, Sanskrit Text, with Latin Notes and Translation by R. Lenz, 4to, pp. 240, half calf. *Berlin*, 1830/33 9s

980* ——— The same, without Urvasi. 1830 4s

981 ——— Pushpabana Bilashakavyam, a Poem, with an old Commentary by Vidyasagara, Sanskrit Text, 8vo, pp. 56. *Calcutta*, 1874 2s

982 ——— Raghuvansa, Sanskrit Text, with Latin Translation by A. F. Stenzler. 4to, pp. x, 179, 173. 1832 (*O.T.F.*) 14s

Scarce.

983 ——— Raghuvansa, with Mallinatha's Commentary, called Samjivani, Sanskrit Text, oblong folio, 192 leaves. *Benares*, 1862 9s

984 ——— Raghuvamsa, with Mallinatha's Commentary, Sanskrit Text, oblong folio. *Bombay*, 1876 9s

985 ——— Raghuvamsa, with Mallinatha's Commentary, Sanskrit Text, edited, with Notes, by Shankar P. Pandit, 3 vols. *Bombay*, 1872-97 9s

Bombay S.S., Nos. 5, 13, 18.

986 ——— Raghuvamsa, with Mallinatha's Commentary, Sargas 2 to 6, 9, 11, oblong folio. *Poona*, 1845-49 5s

All the Sargas were published separately.

987 ——— Ritu Sanhara, or Assemblage of Seasons, translated into English by S. Jayati, 8vo, pp. vii, 56, cloth. 1867 3s 6d

988 ——— Ritusanhara, with Commentary, by Vidyasagara, Sanskrit Text, 8vo, pp. 80. *Calcutta*, 1872 2s 6d

989 ——— Sakuntala, Sanskrit Text, with German Notes and Translation by O. Boehtlingk, large 8vo, pp. xiv, 292, 117. *Bonn*, 1842 (pub. 24s) 10s

990 ——— Saccontala, or the Fatal Ring, an Indian Drama, translated by W. Jones, 8vo, pp. 156, cloth. 1870 4s

991 ——— La Reconnaissance de Sakountala, Traduit du Sanskrit, 8vo, pp. xxiv, 188, cloth. *Paris*, 1867 3s

992 ——— Vikramorvasi, a Drama, edited in Sanskrit by M. Williams, 8vo, pp. 76, bds. *Hertford*, 1849 3s

993 ——— Vikramorvashi, a Drama in Five Acts, edited in Sanskrit, with Commentary, by Vidyasagara, 8vo, pp. 194. *Calcutta*, 1873 4s

994 **Kapila.**—Sankhya Aphorisms, with illustrative Extracts from the Commentaries, Sanskrit Text and English Translation, Sanskrit by J. R. Ballantyne, 8vo, pp. vii, 464, cloth. 1885 (*T.O.S.*) (pub. 16s) 12s

995 **Karmavipaka,** a Work on Sins and their Expiations, by Satatapa, in Sanskrit, oblong folio, 86 leaves. *Benares*, 1876 6s

996 **Kashmir Series of Texts and Studies,** edited by J. C. Chatterji: Vol. I., The Shiva Sutra Vimarshini: being the Sutras of Vasu Gupta, with the Commentary by Kshemarja, with an English Introduction, 8vo, pp. 210, cloth. 1911 4s

996* ——— The same, Vol. III., The Pratyabhijna Hridaya: being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir, by Kshemarja, with an English Preface, 8vo, pp. 73, cloth. *Srinagar*, 1911 2s

997 **Kathakoca,** or Treasury of Stories, translated from Sanskrit MSS. by C. H. Tawney, 8vo, pp. 23, 260, cloth. 1895 10s

998 **Kathakusumamanjari.**—A Nosegay of Moral Stories, by S. V. Sastri, Part I. (all issued), in Sanskrit, 8vo, pp. 190. *Srirangam*, 1906 2s 6d

999 **Katha Sarit Sagara,** or Ocean of the Streams. Stories, translated from the Sanskrit by C. H. Tawney, with Index, in 14 parts, roy. 8vo. *Calcutta*, 1880-87 £2 10s

Bibliotheca Indica. Scarce.

1000 **Katyayana Srauta Sutra,** with Commentary by Karkacharya, in Sanskrit, Parts 1 to 10, 8vo. *Benares*, 1903 04 £2 2s

Chowkhamba S.S.

1001 **Kaushitaki Brahmana,** Sanskrit Text, edited by B. Lindner, 8vo, pp. xii, 163. *Jena*, 1887 (pub. 10s) 6s

The German translation has not been issued.

1002 **Kaushitaki Brahmana Upanishad,** with the Commentary of Sankarananda, Sanskrit Text, with English Translation by E. B. Cowell, in 2 parts. *Calcutta* (*Bibl. Ind.*), 1861 10s

Scarce.

1003 **Kavyadipika.**—A Manual of Sanskrit Rhetoric, in Sanskrit, with a short Account, in English, of the Rise, Progress, and Decline of Sanskrit Poetry, by K. Ch. Vidyaratna, edited, with Commentary, by J. Vidyasagara, 8vo, pp. 124, 13. *Calcutta*, 1886 3s

1004 **Kavya Prakashika,** 35 parts, containing Sakuntala, Kumara Sambhava, Uttara Ramacharita, Raghuvamsa, Bhatti Kavya, Sanskrit Text, with Notes and Bengali Translations, 8vo. *Calcutta*, 1868-73 36s

1005 **Kenopanishad,** with the Pada and Vakya Bhashyas of Sankaracharya, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1888 2s 6d
Anandasrama S.S., No. 6.

1006 ——— with Sankaracharya's Commentary, translated by Hiriyarma, 12mo, pp. viii, 65. *Srirangam*, 1912 2s

1007 **Kishkindha-Kanda** (Part of the Ramayana).—A Sanskrit Manuscript, XVIIIth Century, 100 leaves, 16mo, full leather binding 21s

1008 **Koutsa et Hiranyastoupa.** — Œuvres (Prières antéhistoriques) Traduites du sanskrit védique et accompagnées de notes sur la religion védique, par B. Gachet, 8vo, pp. 315, cloth. *Paris*, 1870 7s 6d

1009 **Krishna Misra.** — Prabodha-Chandrodaya, oder die Geburt des Begriffs, a Philosophical Drama, translated from the Sanskrit into German by K. Rosenkranz, 8vo, pp. xxv, 184, half calf. 1842 6s

1010 **Krisna Yajurvediya Swetaswatar.** —Upanishad, with the Bhasya of Sankaracharya and the Dipikas, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1890 7s 6d
Anandasrama S.S., No. 17.

1011 **Krityasara Samuchchaya,** Sanskrit Text, oblong folio, 45 leaves and Index. *Benares*, 1877 4s

1012 **Ksemendra's** Samayamatrika (Das Zauberbuch der Hetären), ins Deutsche übertragen, von J. J. Meyer, 8vo, pp. lviii, 108, cloth. 1903 6s
Translated from the Sanskrit.

1013 **Kumaradasa.**—Janakiharanam, the Great Sanskrit Poem, in Sanskrit, 8vo, pp. vii, 214. *Calcutta*, 1893 7s 6d

1014 ——— The Janakiharanam, edited, in Sanskrit, with copious Notes in English, by G. R. Nandargikar, 8vo, pp. 155, 347, and Index. *Bombay*, 1907 7s 6d
There is also a Singhalese edition, see No. 1572.

1015 **Laghucanakyam.** — Sentenze di Visnugutto, Sanskrit (romanized) Text, with Italian Translation, with Notes by E. Teza, 4to, pp. 50. *Pisa*, 1878 4s

1016 **Laghu Kaumudi,** a Sanskrit Grammar, by Varadaraja, together with Sarasvata, Sanskrit Text, oblong folio. *Bombay*, 1861 7s 6d
A. C. Burnell's copy, with his signature.

1017 **Lakshmi Kavya** (The), by the famous Sanskrit Poet, Goswami Lakshmi Nath, in Sanskrit, 8vo, pp. 293. *Rawalpindi*, 1897 8s

1018 **Lakshmisahasra Stotra,** by Ventakadhvarya, in Sanskrit, oblong 4to. *Bombay*, 1864 3s 6d

1019 **Lalita Sahasranama,** Sanskrit Text, 12mo, pp. 90. *Srirangam*, 1906 1s

1020 **Lalita Vistara,** Sanskrit Text, mit Varianten, Wörter-u. Metrenverzeichnis, edited by S. Lefmann, 2 vols. *Halle*, 1902-1908 £2

1021 ——— Erzählung vom Leben des Cakya Simha, translated from Sanskrit into German, and with Notes by S. Lefmann, Part I. (all issued), large 8vo, pp. viii, 220. *Berlin*, 1874 (pub. 9s) 5s

1022 ——— Contenant l'histoire du Buddha depuis sa naissance jusqu'à sa prédication, Vol. I., French Translation by P. E. Foucaux, 4to, pp. xxiii, 406, *with 5 plates*, cloth. *Paris*, 1884 (*Musée Guimet*) 14s

1023 **Legends** of the Shrine of Harihara, in the Province of Mysore, translated from Sanskrit by Th. Foulkes, 8vo, pp. 99, cloth. *Madras*, 1876 5s

1024 **Linga Puranam,** Sanskrit Text, oblong folio, 337 and 113 leaves. *Bombay* 21s

1025 **Linganusasana,** by Hemacandra, with Commentary, in Sanskrit, 12mo, pp. 160. *Benares*, 1904 2s 6d

1026 **Magha Mahatmya** (a Section of the Padma Purana), Sanskrit Text, oblong folio, 49 leaves. *Bombay*, 1879 3s

1027 **Mahabharata,** translated into English Prose, with Commentary, by S. C. Mukhopadhyaya, Parts 49 to 54, roy. 8vo. *Calcutta*, 1903 4s

1028 ——— Translated from Sanskrit into English Prose by M. V. Dutt, Vol. VI., containing Bhisma Parva, 8vo, pp. 215. *Calcutta*, 1896 4s

1029 ——— Johnson (F.) Selections from the Mahábhárata, roy. 8vo, pp. xvi, 91, 265, bds. *London*, 1842 4s

1030 **Mahabhasyapradipoddyota,** by Nageça Bhatta, edited in Sanskrit by Pandit Bah. Sastri, Vols. I., II., and III., Parts 1 to 9, 8vo. *Calcutta*, 1899-1909 (*Bibl. Ind.*) £2 6s

1031 **Mahavastu,** Sanskrit Text, edited, with Introduction and a Commentary in French, by E. Senart, Vol. I., roy. 8vo, pp. 52, 633. *Paris*, 1882 16s

1031* ——— The same, Vols. II. and III. £2

1032 **Mahisa Satakam,** Padara Vinda Satakam Stuti Satakam, Mandasmita Satakam, Sanskrit Text, edited by Vidyasagara, 8vo, pp. 96. *Calcutta*, 1874 2s 6d

1033 **Manava Dharma Sastra** (Laws of Manu) The Commentary of Govindanaja, edited, with Notes in Sanskrit, by V. N. Mandlik, 4to, pp. 174, bds. *Bombay*, 1886 5s

1034 **Manduky-Upanishad,** with Gaudapada's Karikas and the Bhashya of Sankara, translated into English by Dvivedi, roy. 8vo, pp. 46, 137, v, bds. *Bombay*, 1894 3s 6d

1035 **Mantrabrahmana,** das. I.: Prapathaka, Sanskrit Text (Roman characters), with a German Translation and Notes and Introduction by H. Stönner, 8vo, pp. xxxv, 53. *Halle*, 1901 2s 6d

1036 **Mantrapatha,** or the Prayer Book of the Apastambins, edited by Winternitz, Vol. I., Sanskrit Text, 4to, pp. 50, 109. *Oxford*, 1897 (pub. 10s 6d) 8s
Vol. II., the Translation is not yet published.—Anecdota Oxon.

1037 **Manu.**—Laws of Manu, with the Commentary of Kulluka Bhatta, edited by P. Hayagriva, Sanskrit Text in Telugu characters, 2 vols in one, 4to, bds. *Madras*, 1864 10s

1038 ——— The Ordinances of Manu, translated from the Sanskrit by A. C. Burnell, completed by E. W. Hopkins, 8vo, pp. 62, 400, cloth. 1884 10s
Trübner's O.S.

1039 ——— The Laws of Manu, translated with Extracts from seven Commentaries by G. Bühler, 8vo, pp. 138, 620, half calf. *Oxford*, 1886 £2 2s
Sacred Books of the East, Vol 25. Very rare.

1039* **Markandeya Purana,** translated into English, with copious Notes, by F. E. Pargiter, in 9 Parts, as issued, 8vo. *Calcutta*, 1888-1905 (*Bibl. Ind.*) £1 2s

1040 **Mimansabalaprakasha,** by Bhatta Shankar, in Sanskrit, 8vo, pp. 183. *Benares*, 1902 5s
Chowkhamba S.S.

1041 **Mimansa Nyayaprakasa,** Sanskrit Text, oblong folio, 33 leaves. *Benares* 3s 6d

1042 **Mimansa-Sloka-Vartika,** by Kumarila Bhatta, with the Commentary by P. C. Misra, edited by R. S. Tailanga, 10 parts, in Sanskrit. *Benares*, 1898-99 25s
Chowkhamba Sanskrit S.

1043 **Muhurtachintamani,** on Constellations favourable for the performance of Religious Ceremonies, by Rama, in Sanskrit, oblong folio, 167 leaves. *Benares*, 1867 5s

1044 **Muhurta Chintamani,** a Work on Constellations favourable for the Performance of Religious Ceremonies, Sanskrit Text, oblong folio, 159 leaves. *Bombay*, 1880 8s

1045 **Muir** (J.) Original Sanskrit Texts on the Origin and Progress of the Religions and Institutions of India, Part I., 8vo, pp. ix, 204, cloth. 1858 10s
The Mythical and Legendary Accounts of Caste. Sanskrit Texts and English Translations.

1046 ——— The same, Part IV., 8vo, pp. xi, 437, cloth. 1863 10s
This volume contains Comparison of the Vedic with the later representations of the Indian Deities.

1047 ——— Religious and Moral Sentiments metrically rendered from Sanskrit Writers, with exact Translation in Prose, 8vo, pp. 128, cloth. 1875 3s

1048 ——— Metrical Translations from Sanskrit Writers, with Introduction, many Prose Versions, &c., 8vo, pp. 44, 376, cloth. 1879 (*T.O.S.*) (pub. 14s) 10s 6d

1049 **Nagojibhatta.** — The Paribhashendusekhara, Sanskrit Text, with various Readings, English Translation and Notes, by F. Kielhorn, 2 parts in 4 vols, 8vo. *Bombay*, 1868-74 10s

1050 **Nalopakhyanam,** or the Tale of Nala: containing the Sanskrit Text in Roman characters, with Vocabulary, and a Sketch of Sanskrit Grammar, by Th. Garrett, 8vo, pp. 154, cloth. *Cambridge*, 1882 7s 6d

1051 **Nalopakhyanam.**—Das Lied vom König Nala. Erstes Lesebuch f. Anfängerim Sanskrit, Romanized Text, with full notes in German and Sanskrit-German Vocabulary by H. C. Kellner, 8vo, pp. 252. *Leipzig*, 1885 5s

1052 **Narada Pancharatra** (The), Sanskrit Text, edited by K. M. Banerjea, 4 parts (complete), roy. 8vo. *Calcutta*, 1861-65 20s
Bibliotheca Indica—Out of print.

1053 **Narayana Samgraha,** or Rules on Ritualistic Subjects, extracted from the Sastras, oblong folio, 33 leaves. *Bombay*, 1865 3s

1054 **Nitiprakasika,** ascribed to Vaisampayana, Sanskrit Text, with partial translation into English by G. Oppert, 8vo, pp. 83. *Madras*, 1882 4s
Includes an interesting description of the constitution of the Indian Army.

1055 **Nilakantha.**—Tajika: a work on Astrology, consisting of Three Sections: the Samjna, Varsha and Prasna Tantras, with Commentary, oblong folio, 69, 59, 21 leaves. *Benares*, 1865 12s 6d

1055* ——— The same, Samjna Tantra, with Commentary. *Bombay*, 1861 5s

1056 **Nrisinha Tapani** (The) of the Atharva Veda, with the Commentary of Sankara Acharya, edited by R. Tarkaratna, Sanskrit Text, 3 parts, 8vo. *Calcutta*, 1870-71 15s

Bibliotheca Indica. Out of print.

1057 **Nyaya Makaranda**: a Treatise on Vedanta Philosophy, by A. B. Bhattara Kacharya, in Sanskrit, Parts 1 to 4. *Benares*, 1901-7 10s

Chowkhamba S.S.

1058 **Nyaya Prakasa,** Sanskrit Text, oblong folio, 33 leaves. *Benares* 3s

1059 **Nyayaratnamala,** by Pandit P. S. Misra, Sanskrit Text, 2 parts, 8vo. *Benares*, 1900 5s

Chowkhamba S.S.

1060 **Nyayasudha.**—A Commentary on Tantravartika, by Someshwara Bhatta, in Sanskrit, Parts 1 to 16, 8vo. *Benares*, 1901-9 £1 18s

Chowkhamba S.S.

1061 **Nyayavatara**: the Earliest Jaina work on Pure Logic, by S. S. Divakara, Sanskrit Text and Commentary, edited, with notes and English translation, by S. C. Vidyabhusana, roy. 8vo, pp. 36. *Calcutta*, 1909 2s 6d

1062 **Padavakya Ratnakara,** Sanskrit Text, oblong folio, 115 leaves. *Benares* (*Samb.*, 1933) 6s

1063 **Panchadapikavivarana** of Prakasatman, with extracts from the Tattvadipana and Bhavaprakasika, edited by R. Bhagavatacharya, Sanskrit Text, roy. 8vo, pp. xiv, 287. *Benares*, 1892 6s

Vizianagram S.S., No. 5.

1064 **Panchadasi**: the well-known work on Vedanta Philosophy, by Madhavicharya, with a Commentary by Ramakrishna, in Sanskrit, oblong folio, 133 leaves. *Bombay*, 1881 8s

1064* ——— The same, another edition. *Bombay*, 1863 7s 6d

1065 ——— of Vidyaranya, Sanskrit Text, with English Translation, explanatory notes and summary of each chapter, by M. S. Rau and K. Aiyar, 8vo, pp. xv, 692, cloth. *Srirangam*, 1912 6s

1066 **Parijatamanjari,** or Vijayasri, composed about A.D. 1213, by Madana, Sanskrit Text, with Introduction by E. Hultzsch, 8vo, pp. vi, 29. 1906 2s

1067 **Panchasiddhantika.** — The Astronomical Work of Varâha Mihira, Sanskrit Text, with an original Commentary in Sanskrit, and an English Translation, and Introduction by G. Thibaut and M. Sudhākara, 4to, pp. 61, 171, 105, cloth. *Benares*, 1889 15s

Valuable work.

1068 **Pancha Tantra,** ou les cinq ruses, Fables du Brahme Vichnou Sarma, Aventures de Paramarta et autres contes, Traduits du Sanskrit par J. A. Dubois, 8vo, pp. xvi, 415. *Paris*, 1826 10s 6d

Dubois is the well-known writer of the manners and customs of the Hindus.

1069 **Pandit** (The), a Monthly Publication of the Benares College, devoted to Sanskrit Literature, N.S., Vol. II. and III. in parts, 8vo. *Benares, June*, 1877, *to May*, 1878 24s

1070 **Parvati Parinaya,** a Sanskrit Drama, edited in Sanskrit, with an Introduction and Notes by Krishnamachariar, 8vo, pp. ii, 18, 71. *Srirangam*, 1906 2s

1071 **Patanjala Darsana,** or the Aphorisms of Theistic Philosophy, with Nagesa's Vyākhya Sanskrit Text, 8vo, pp. 230, vii, bds. *Benares*, 1908 6s

1072 **Parasara Dharma Samhita,** or Parasara Smriti, with the Commentary of Sayana Madhavacharya, Sanskrit Text, with various Readings, Critical Notes in English, Index, Appendices, &c., by Islamapurkar, Vol. I., in 2 parts, 8vo. *Bombay*, 1893 16s

Bombay S.S., Nos. 47, 48.

1073 **Patanjali.**—The Vyakarana-Mahabhashya, Sanskrit Text, with various Readings, edited by F. Kielhorn, 3 vols, in 9 parts, 8vo. *Bombay*, 1880-92 £1 15s

Vol. I. is the only one of which the second edition was published.

1074 ——— The Yoga-Sutra. Translation, from the Sanskrit, with Introduction, Appendix, and Notes, 8vo, pp. viii, 99, vii, bds. *Bombay*, 1890 3s 6d

1075 **Pradipodyoti**: Part I., Sanskrit Text, oblong 4to, 202 leaves. *Benares*, 1874 8s 6d

1076 **Prajancasarasamgraha,** by Garvanendra, in Sanskrit, oblong folio 15s

1077 **Pramanayatattva-lokalamkara,** Jain-philosoph. Treatises, in Sanskrit, by Vadideva Suri, 8vo, pp. 136. *Benares*, 1904 3s 6d

1078 **Prem Sagar** (Océan d'Amour) Traduit du Sanskrit par E. Lamairesse, 8vo, pp. 49, 346. *Paris*, 1893 7s 6d

1079 **Prayogaratna**: an Exposition of the Sanskaras, and other Domestic Religious Ceremonies, by Narayana Bhatta, in Sanskrit, oblong folio, 98 leaves. *Bombay*, 1861 6s

1080 **Purusha Suktam**, with the Bhashya of Madhavacharya, Second Edition, corrected, 8vo, pp. ii, 14, bds. *Poona*, 1890 1s

1081 **Purushottamamahatmya** (Brihannaradiya Purana), in Sanskrit, oblong folio, 71 leaves. *Bombay*, 1866 3s 6d

On the Encomium of Vishnu.

1082 **Raja Radhakanta Deva**. — The Sabdakalpadruma, republished by K. Upendr. Deva, Complete Edition, 4to. *Calcutta*, 1874 £2 10s

In Sanskrit, but in Bengali characters.

1083 ——— The Sabdakalpudruma, New Edition, in the Sanskrit or Devanagari character, roy. 4to: Vol. I., in 10 parts; Vol. II., in 17 parts; Vol. III., in 23 parts (all issued). *Calcutta*, 1888 £5 5s

1084 **Rajatarangini**, by Kahlana, or Kings of Kashmir, translated from the Sanskrit, by J. Chunder Dutt, Vols. I. and III., 16mo. *Calcutta*, 1879-98 8s

1085 **Kalhana's Rajatarangini**, or Chronicle of the Kings of Kashmir, translated from the Sanskrit, with Commentary and Introduction, by M. A. Stein, Vol. I. (all issued of this edition), 4to, pp. 304, *with maps*, bds. 1898, *Privately printed* 21s

1086 **Ramasvamedha**, or Horse Sacrifice of Rama: an Episode from the Fourth Book of the Padmapurana, oblong folio, 138 leaves. *Bombay*, 1857 6s

1087 **Ramayana Balakanda**, Cantos I.-XIII., with the Commentary of Ramanuja, edited by Vidyasagara, 8vo, pp. 113. *Calcutta*, 1874 2s 6d

1088 **Rasaratnasamuchchaya**.—A Compendium of the Treasures of Medical Preparations containing Mercury, by Vagbhattacharya, edited by Pandit Bapata, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. xi, 302, 29, *with plates*. *Poona*, 1890 10s

Anandasrama S.S., No. 19.

1089 **Regnaud** (P.) La Métrique de Bharata. Texte sanscrit de 2 chapitres du Nâtya-Câstra, with a French Translation, 4to, pp. 70. *Paris*, 1880 4s

1090 **Rig Veda Sanhita**.—The Sacred Hymns of the Brahmans; together with the Commentary of Sayanacharya, edited in Sanskrit by Max Müller, with a long Introduction, Vol. IV., 4to, pp. 88, 52, 926, cloth. 1862 18s

1091 **Rig Veda**.—The Hymns of the Rig Veda, in the Samhita and Pada Texts, reprinted from the Editio princeps by F. Max Müller, Second Edition, Sanskrit Text, 2 vols. *London*, 1877 (pub. 32s) 18s

1092 ——— The Hymns of the Rig Veda, in the Pada Text, edited by Max Müller, reprinted from the editio princeps, 8vo, pp. viii, 430, 414. *London*, 1873 8s

1093 ——— Hymns from the Rig Veda, edited, with Sayana's Commentary, Sanskrit Text, with Notes and a Translation, by P. Peterson, 8vo, pp. 293. *Bombay*, 1888 6s

Bombay S.S., No. 36.

1094 ——— The Hymns of the Rig Veda: Sanhita and Pada Texts, the first Mandala, edited in Sanskrit by Max Müller, 4to, pp. 301. *Leipzig*, 1869 7s 6d

1095 **Rig-Veda Sanhita**.—The First and Second Adhyayas of the First Ashtaka, with Notes and Explanations and an Introductory Essay on the Study of the Vedas, by K. M. Banerjea, 8vo, pp. xxix, 134. *Calcutta*, 1875 2s 6d

1096 ——— A Collection of the Ancient Hindu Hymns, translated from the Sanskrit by H. H. Wilson, Vol. III. (containing the third and fourth Ashtakas or Books), 8vo, pp. xxiii, 524. *London*, 1857 10s

1097 ——— The Sacred Hymns of the Brahmans, translated and explained, Vol. I. (all issued); Hymns to the Maruts or the Storm Gods, 8vo, pp. 152, 263, cloth. 1869 10s 6d

1098 ——— First Book, Sanskrit Text, with Latin Translation, by F. Rosen, 4to, pp. viii, 263, 67, cloth. 1838 (*O.T.F.*) 10s

1099 **Rig-Veda**, ou Livre des Hymnes. Traduction de A. Langlois. Avec introduction sur la poesie lyrique de l'Inde, 8vo, pp. 611, cloth. *Paris*, 1870 9s

1100 ——— Siebenzig Lieder des Rigveda, übersetzt von K. Geldner and A. Kaegi, 8vo, pp. xiv, 176, cloth. 1875 5s

With Karl Blind's autograph.

1101 ——— The Threefold Science, the first 7 Anunwakas of the Rig Veda, Sanskrit Text and English Translation, 4to, bds. *Bombay*, 1833 9s

1102 **Roy** (R.) Translation of several Principal Books, Passages, and Texts of the Veds, Second Edition, 8vo, pp. viii, 282, cloth. 1832 6s

Translations from the Sanskrit

1103 **Roy Raja Rammohun**, his English Works, edited by J. C. Ghose, Vol. I., 8vo, pp. xx, 498, cloth. *Calcutta*, 1882 7s 6d

Translations from the Sanskrit, and Essays on Hindus.

1104 **Rudradhyayah**, with the Bhashyas by Madhavacharya and B. Bhaskara, Second Edition, revised, roy. 8vo, pp. 256, bds. *Poona*, 1890 3s 6d

Anandasrama S.S., No. 2.

1105 **Sabdasandar Bhasindhu**, by M. Tarkaratna, a Sanskrit-Bengali Dictionary, in Bengali characters, Part I., comprising the words beginning with vowels, 4to. *Calcutta*, 1863 8s

1106 **Sabdendusekhara**, with the Commentary of Bhairaminisra, Sanskrit Text, oblong folio, 459 leaves. *Benaras*, 1865 20s

1107 **Sacred Laws of the Aryas**, as taught in the Schools of Apastamba, Gautama, Vasishta and Baudhayana, translated by G. Bühler, 2 vols, 8vo, cloth. *Oxford*, 1879-82 18s

Sacred Books of the East, Vols 2 and 14.

1108 **Saddarshana-Chintanika**, or Studies in Indian Philosophy, a Monthly Publication stating and explaining the Aphorisms of the Six Schools of Indian Philosophy, Sanskrit Text, with translations into Marathi and English, 6 vols, 8vo, cloth. *Poona*, 1877 £2 2s

1109 **Sahitya-Darpana** (The), or Mirror of Composition, a treatise on Literary Criticism, by V. Kaviraja, Sanskrit Text, revised by E. Roer, with an English Translation by J. R. Ballantine, 8vo, cloth. *Calcutta*, 1851 21s

Bibliotheca Indica, Vol. X. Out of print and very scarce.

1110 **Sahityasara**: a Work on Sanskrit Rhetoric, by Achynta Sarman, with his Commentary, Sanskrit Text, 2 parts. *Bombay*, 1860 8s

1111 **Sahridayananda**, by Krishnananda, Cantos 1 to 6, with Commentary by Satakopachariar, Sanskrit Text, 12mo, pp. 158. *Srirangam*, 1907 2s

1112 **Sahyadri Khanda**, or the Skanda Purana, a Mythological, Historical and Geographical Account of Western India, First Edition of the Sanskrit Text, with various readings, by J. Gerson da Cunha, 8vo, pp. iii, 976. *Bombay*, 1877 (pub. 21s) 10s 6d

1113 **Saivasudhakana**: a Collection of Passages on Saiva Worship, compiled from the Puranas, Sanskrit Text, oblong folio, 51 leaves. *Bombay*, 1866 3s 6d

1114 **Sama Veda**.—Sanhita, translated from the Sanskrit by J. Stevenson, 8vo, pp. xv, 283, cloth. 1842 (*O.T.F.*) 10s

1115 ——— Die Hymnen des Sama Veda, Sanskrit Text, with Notes in German, by Th. Benfey, roy. 8vo, pp. 280. *Leipzig*, 1848 6s

1116 **Sankhya Karika**, or Memorial Verses on the Sankhya Philosophy, by Iswara Krishna, translated from the Sanskrit by H. T. Colebrooke; also the Bhashya, or Commentary of Gaurapada, translated by H. H. Wilson, 4to, pp. xiv, 194, 53. 1837 (*O.T.F.*) 18s

1117 **Samkhya-pravacana-Chashya**. — Vijnana Bhikshu's Commentar zu den Samkhya-sutras, translated from the Sanskrit into German, and with notes by R. Garbe, 8vo, pp. viii, 378. *Leipzig*, 1889 8s

1118 **Samskarakaustubha**: a Work on Religious Ceremonies, by Ananta Deva, Sanskrit Text, oblong folio, 237 leaves. *Bombay*, 1860 7s

1119 **Sangeetaditya**, by Shastri Adityaramji, Prof. of Music, Sanskrit Text, edited with Notes by his Sons, 8vo, pp, 185, viii, *with some illustrations*, cloth. *Bombay*, 1889 5s

1120 **Sankhyayanagrihya Sangraha**, by Vasudeva, in Sanskrit, 8vo. *Benares* (*S. Series*), 1908 2s 6d

1121 **Sanskar Ratna Mala**, by Gopinath Dikshit, Sanskrit Text, 2 vols, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1899 24s

Anandasrama Sanskrit S.

1122 ——— by Gopinath Bhatt Oak, in Sanskrit, Parts 1 and 2 (all), edited by R. K. Shastri, 8vo, pp. 200. *Benares*, 1898 5s

Chowkhamba S.S.

1123 **Santisara**.—A Work on Propitiatory Sacrifices and Ceremonies by Dinakara Bhatta, Sanskrit Text, oblong folio, 152 leaves. *Bombay*, 1861 5s

1124 **Sapta-Shati** (The), or Chandi-Pát: being a Portion of the Márkandeya Purán, translated from the Sanskrit into English, with Explanatory Notes by Rámasswámi, 8vo, pp. xii, 44, vii, *with 13 photographic illustrations*. *Bombay*, 1868 8s

1125 **Sarangadhara** Sanhita, a Treatise on Medicine, in Sanskrit, edited by Vidyasagara, 8vo, pp. 206. *Calcutta*, 1874 3s 6d

1126 **Shatpanchasika**.—A Treatise on Divination, in Sanskrit, oblong folio, 26 leaves. *Bombay*, 1864 2s 6d

1127 **Sarvasatkarmapaddhati.** — A Manual of Religious Rites, by Brahmananda Kaviratna, in Sanskrit (Samskaran-Sraddha—Various Ceremonies), oblong folio, pp. 634. *Calcutta* 10s 6d
The Sanskrit is in Bengali characters.

1128 **Saura Purana,** by Srimat Vyasa, edited in Sanskrit by Pandit Lele, roy. 8vo, pp. viii, 282, bds. *Poona,* 1889 7s 6d
Anandasrama S.S., No. 18.

1129 **Schroeter** (J. E.) Pasakakevali, ein indisches Würfelorakel, Sanskrit Text, in Roman characters, with Notes and a German Introduction, 8vo, pp. xxiv, 38. *Borna,* 1900 2s 6d

1130 **Shabdakoustubha,** by Pandit Bh. Dikshit, edited and revised by R. K. Shastri, 10 parts, 8vo, pp. 1001. *Benares,* 1898-99 25s
Chowkhamba S.S.

1131 **Shraddha Viveka,** in Sanskrit, folio, 75 leaves. *Bombay,* 1881 6s

1132 **Siddhahemacandra:** being Hemacandra's Sanskrit Grammar, in Sanskrit, 16mo, pp. 143. *Benares,* 1905 2s 6d

1133 **Siddhanta Kaumudi,** by Bhattojidikshita, a Commentary to Panini's Grammar, Sanskrit Text, 4to, 254 leaves, First Edition. *Calcutta,* 1811 14s

1134 **Sinhanta Mahatmya,** Sanskrit Text, oblong folio, 34 leaves. *Bombay,* 1872 3s

1135 **Siva Gita,** with Commentary of Sarasvati, Part I. (all), Sanskrit Text, 8vo, pp. 61. *Srirangam,* 1906 1s 6d

1136 **Soma Deva.**—The Golden Town, and other Tales, translated from his Katha Sarat Sagara, by L. D. Barnett, 8vo, pp. xi, 108, cloth. 1909 2s 6d

1138 **Specimen der Nayadhammakaha.** —Sanskrit (Romanized) Text, with Notes and Sanskrit-German Glossary, by P. Steinthal, 8vo, pp. 84. *Berlin,* 1881 2s 6d

1139 **Sravana Masamahatmya,** in Sanskrit, oblong folio, 47 leaves. *Bombay,* 1860 3s

1140 **Subhashitavali,** of Vallabhadeva, Sanskrit Text, with English Introduction and Notes, by P. Peterson, 8vo, pp. ix, 141, 623, 104. *Bombay,* 1886 10s
Bombay S.S., No. 31.

1141 **Suddhadvaitamartanda,** by Goswami Sri Giridharaji, with Commentary, edited by Ratna Gopal Bhatta, Sanskrit Text, 8vo, pp. 44. *Benares,* 1906 2s 6d
Chowkhamba S.S.

1142 **Sudrakamalakara:** a Work on the Duties of the Sudra Caste, by Kamalakara Bhatta, Sanskrit Text, oblong folio, 79 leaves. *Bombay,* 1876 5s

1143 **Suri** (Pandit M. L.) Delhi Samrajyam, the Imperial Delhi: a Sanskrit Drama, with an English Introduction, 8vo, pp. xx, 79, and a Vocabulary, cloth. *Madras,* 1912 4s

1144 **Suryagandanga Sutra,** in Sanskrit, with an extensive Commentary in Marathi, 4to, pp. 1020. *Bombay* (*Samb.,* 1936) £3 15s

1145 **Syadwada-manjari,** by Mallishiena, with Commentary of Hemachandra, edited by D. Lal Goswami, Sanskrit Text, 8vo, pp. 220. *Benares,* 1900 5s
Chowkhamba S.S.

1146 **Taittiriya Aranyaka** of the Black Yajurveda, with the Commentary of Sayanacharya, edited by H. N. Apte, in Sanskrit, 2 vols, roy. 8vo, bds. *Poona,* 1898 16s
Anandasrama S.S., No. 36.

1147 **Taittiriya Brahmana** of the Black Yajur Veda, with a Commentary of Sayanacharya, edited by H. N. Apte, Sanskrit Text, 3 vols, roy. 8vo, bds. *Poona,* 1898 28s
Anandasrama Sanskrit S., No. 37.

1148 **Taittiriya-Samhita,** with Padapatha and Sayanacharya's Bhashya, Sanskrit Text, edited by K. Sastri Agase, Vol. VI., roy. 8vo, bds. *Poona,* 1903 18s
The other vols can be supplied. Anandasrama Sanskrit S., No. 42.

1149 **Taittariya and Aittareya Upanishads,** with the Commentary of Sankara Acharya and the Gloss of Ananda Giri, and the Swetaswatara Upanishad, Sanskrit Text, edited by E. Roer, 8vo, pp. xi, 378, half calf. *Calcutta* (*Bibl. Ind.*), 1850 25s

1150 **Taittiriyopanishad,** with the Bhashya of Sankaracharya and its Commentary, by Anandajnyana, edited by Islampurkar, roy. 8vo, bds. *Poona,* 1889 6s
Anandasrama S.S., No. 12.

1151 **Taittiriya Upanishad,** with the Commentaries of Sankacharya, and others, translated from the Sanskrit by A. M. Sastri, 8vo, pp. xxiv, 791, cloth. *Mysore,* 1903 8s 6d

1152 ——— With Commentaries, translated from Sanskrit by A. M. Sastri, Part 1, Introduction to the Study of Upanishads, 8vo, pp. 72. *Mysore,* 1899 1s 6d

1153 **Tattvabodhini,** a Commentary to the First and Second Part of Bhattojidikshita's Siddhanta Kaumudi, by Jnanendra Sarasvati, followed by Jayakrishna's Subodhini, Sanskrit Text, oblong folio. *Benares*, 1863 £2

1154 **Tattva Cintamani,** in Sanskrit, edited by Pandit Kamak Tarka-Vagisa, 5 vols, in 39 parts, as issued, 8vo. *Calcutta*, 1888-1901 £2 5s

1155 **Thirty-two Upanishads,** with Dipikas by Narayana and Shankarananda, edited by Pandits of the Anandasrama, roy. 8vo, pp. xi, 608, bds. *Poona*, 1895 15s

Anandasrama S.S., No. 29.

1156 **Tirtha Chintamani,** Sanskrit Text, oblong folio, 114 leaves. *Benares* 6s

1157 **Tookaram (R.)** A Compendium of the Raja Yoga Philosophy, comprising the Principal Treatises of Shrimat Shankaracharya, and other renowned Authors, 8vo, pp. 161, bds. *Bombay*, 1901 3s

Translations from the Sanskrit.

Trivandrum Sanskrit Series, edited, with Notes in Sanskrit, by T. Ganapati Sastri, and with Introductions in English:—

1158 No. 1, The Daiva of Deva, with the Commentary Purushakara, roy. 8vo, pp. vii, x, 127, 17. *Trivandrum*, 1905 2s 6d

1159 No. 2, Abhinavakaustubhamālā, pp. 8. 1907 1s

1160 No. 3, Nalabhyaedaya of Vamana Bhatta Bana, pp. ii, 2, 40. 1907 1s

1161 No. 4, Sivalilarnava of Nilakantha Dikshita, pp. 165. 1909 5s

1162 No. 5, The Vyaktiviveka of Rajanaka Mahimabhatta, and its Commentary of Raj. Ruyyaka, pp. xii, 11, 138, 54, 25, 7. 1909 7s 6d

1163 No. 6, The Durghatavritti of Saranadeva, pp. ii, 29, 132. 1909 5s

1164 No. 7, The Brahmatatvaprakasika, by Sadasivendrasarasvati, Aphorisms of the Vedanta, pp. ii, 6, 164. 1909 6s

1165 **Upalekha.**—De Kramapatha, Part I., Sanskrit, edited by G. Pertsch, 8vo. *Berlin*, 1854 1s 6d

1166 ——— The same, Sanskrit, with Latin Translation and Notes, edited by G. Pertsch, 8vo. *Berlin*, 1854 3s

1167 **Upasaka dasa Sutra,** Sanskrit Text, with extensive Commentary, oblong folio, pp. 233, cloth. *Calcutta* (*Samb.*, 1933) 10s 6d

1168 **Upanishads,** translated into English by G. R. S. Mead, Vol. I. 1906 1s

1169 **Usha.**--The Dawn: a Vedic Periodical, in Sanskrit, devoted to the publication of Rare and Valuable Vedic Works, and to Dissertations on such subjects, edited by S. Samasrami, 3 vols, in Numbers as issued, 8vo. *Calcutta*, 1891-97 £3 3s

1170 **Uttara Naishadha Charita,** by Sri Harsha, with the Commentary of Narayana, edited by E. Roer, in Sanskrit, 8vo, pp. viii, 1109, cloth. *Calcutta*, 1855 £1 16s

1171 **Vachaspati Misra.** — The Tattva Kaumudi, Sanskrit Text, with English Translation by Gang Jha, 8vo, pp. xxxii, 114, 82, bds. *Bombay*, 1896 4s 6d

1172 **Vaidyajivana.** — A Treatise on Medicine, by Lolimbaraja, with Commentary, in Sanskrit, oblong folio. *Benares*, 1860 2s 6d

1173 **Vaisakha Mahatmya** (a portion of the Skanda Purana), Sanskrit Text, 26 leaves. *Bombay*, 1864 3s

1173* ——— The same, pp. 128. *Delhi* 2s 6d

1174 **Vaiya Karanabhushanasara,** a Grammatical Work, by Kaundabhatta, with Harivattabha's Commentary, Sanskrit Text, oblong folio, 212 leaves. *Bombay*, 1866 15s

1175 **Valmiki's** Ramayana, in 7 Kandas, with Commentary, in Sanskrit, Kandas III. to VII. only, oblong folio. *Bombay* £2

Leaves 3 and 4 of Kanda III. are missing.

1176 ——— Ramayana, the Sundara Kanda, or Fifth Book, Sanskrit Text, oblong folio, 133 leaves. *Bombay* 8s

Beautiful edition, in large, clear type.

1177 ——— Ramayana, translated into English Prose by M. N. Dutt, 7 vols, in parts, *uncut*, as issued. *Calcutta*, 1889/92 £2 12s 6d

1178 **Vasavadatta,** of Subandhu, with full Commentary, edited in Sanskrit by Krishnamachariar, 8vo, pp. 152. *Srirangam*, 1906 3s

1179 **Vasishthadharmasastram.**—Aphorisms on the Sacred Law of the Aryas as taught in the School of Vasishta, Sanskrit Text, edited by A. Führer, 8vo, pp. vi, 90. *Bombay*, 1883 2s

1180 **Vatsyayana.**—Kama Sutra (Règles de l'Amour), Traduit du Sanskrit par E. Lamairesse, roy. 8vo, pp. xxxi, 296. *Paris*, 1891 10s

Out of print.

1181 **Vasishti Havan Paddhata**, Sanskrit Text, oblong 4to, 37 leaves. *Bombay*, 1881 2s 6d

1182 **Vedanta**.—Selections from several Books of the Vaidanta, translated from the original Sanskrit by Rajah R. Roy, 12mo, cloth. *Calcutta*, 1844 3s 6d

1183 **Vedanta Kalpataruparimala**, of Appayadikshita, edited by Tailanga, Sanskrit Text, roy. 8vo, pp. vi, 222. *Benares*, 1895 5s
Vizianagram S.S., No. 14.

1184 **Vedastuli**, with Sridharasvamin's Commentary and the Subhodini, in Sanskrit, 4to, 37 leaves. *Bombay*, 1862 6s

1185 **Venisanhara**, a Drama, in Sanskrit, by Bhattanarayana, with Commentary, edited by Vidyasagara, 8vo, pp. 206. *Calcutta*, 1875 4s

1186 ——— by Bhatta Nārāyana, Die Ehren-Rettung der Königin, a Drama in Six Acts, Sanskrit Text, with German Introduction, and Notes by J. Grill, 4to, pp. xxxvi, 332. *Leipzig*, 1871 (pub. 14s) 9s

1187 **Veni Sanhara Nataka**, or the Binding of the Braid, a Sanskrit Drama, by Bhatta Narayana, translated into English by S. M. Tagore, 8vo, pp. iii, 72, bound in silk cloth. *Calcutta*, 1880 4s

1188 **Vibhaktyarthanirnaya**, by Giridhava Bhattacharya, in Sanskrit, 5 parts, 8vo. *Benares*, 1901-02 12s 6d
Chowkhamba S.S.

1189 **Vidhiveveka** of Mandana Mitra, Sanskrit Text, 8vo, pp. 472, bds. *Benares*, 1906 7s 6d

1190 **Vidyabhusan** (V.) Anuvada-Ratnakara, or Exercises in Translation from English into Sanskrit, 8vo, pp. vii, 84. *Calcutta*, 1893 1s 6d

1191 **Vidya-vaijayanti**, a Series of Gems of Books, in Sanskrit, Nos. 1 to 4, 8vo. *Benares*, 1906 10s
Containing Tattva-dipa with Commentaries.

1192 **Vijnana Bhikshu**.—The Yogasara Sangraha, Sanskrit Text, with English Translation by Gang. Jha, 8vo, pp. 102, 73, bds. *Bombay*, 1894 2s 6d

1193 **Vishnu Purana**.—A System of Hindu Mythology and Tradition, translated from the Original Sanskrit, and illustrated by Notes, derived chiefly from other Puranas, by H. H. Wilson, 4to, pp. 91, 704, half cloth. 1840 (*O.T.F.*) • 36s

1194 **Vishnu Sahasranama**, Sanskrit Text, 12mo, pp. 92. *Srirangam*, 1906 1s

1195 **Vishnusahasranama** (from the Bhagavat Gita) Invocations of Vishnu under 1,000 different forms of his name, oblong folio, 56 leaves. *Poona*, 1862 5s

1196 **Vishnu-smriti**.—The Institutes of Vishnu, translated by J. Jolly, 8vo, pp. 37, 316, cloth. *Oxford*, 1880 10s
Sacred Books of the East, Vol 7.

1197 **Visvanatha Daivajnasarman**.—The Vratarája, or Vrataprakasa: a work on Religious Vows and Duties, compiled chiefly from the Puranas, oblong 4to, 417 leaves. *Bombay*, 1863 20s

1198 **Vopadeva**.—Mugdhabodha, Sanskrit Text, edited with German Notes by O. Böhtlingk, 8vo, pp. xiii, 465. *St. P.*, 1847 6s

1199 **Vratadhyapana Kaumudi**, Sanskrit Text, oblong folio, 88 leaves. *Ratnagiri* 5s

1200 **Vyutpattivada**, by Gadadhara Bhatta, in Sanskrit, oblong folio, 72 leaves. *Benares* 5s

1201 **Wilkins** (Ch.) The Story of Dooshwanta and Sakuntala, translated from the Mahabharata, 8vo, pp. 115. 1795 2s

1202 **Wilson** (H. H.) Select Specimens of the Theatre of the Hindus, translated from the Sanskrit, Vol. II., roy. 8vo, pp. 315, cloth. 1835 10s 6d
This volume contains: Malati and Madhava—Mudra Rakshasa—Retnavali, &c.

1203 **Wortham** (Rev. B. H.) Three Translations from Sanskrit Works, 8vo, pp. 54, 25, 12, cloth. *London*, N.D. 7s
In Three Parts: 1, Mahātmya Devi—2, History o Harischandra—3, Story of Devasmitâ.

1204 **Yadavabhyudaya**, by Vedanta Desika, with the Commentary of Appayya Dikshita, in Sanskrit, Vol. I. (all published), 8vo, pp. 35, 240, cloth. *Srirangam*, 1907 3s 6d

1205 **Yajusha Jyautisha**, with Bhashyas, and Archa-Jyautisha, with Bhashyas, edited by Dvivedin, Sanskrit Text, with Appendix in English, 8vo, pp. 105. *Benares*, 1908 2s 6d
Work on Astronomy.

1206 **Yogaratnakara**: a Treatise on Medicine, edited by the Pandits of the Anandasrama, Second Edition, revised, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. 468, bds. *Poona*, 1889 14s

1207 **Yogasara-Sangraha** (The) of Vijnana Bhikshu: an English Translation, with Sanskrit Text, edited by G. Jha, 8vo, pp. 102, 81, 5, bds. *Bombay*, 1894 3s

PART XIX.
PALI GRAMMARS AND DICTIONARIES.
PHILOLOGY.

1208 **Alwis** (Jas.) Descriptive Catalogue of Sanskrit, Pali, and Singhalese Literary Works of Ceylon, Vol. I. (and all), 8vo, pp. xxx, 243, bds. *Colombo*, 1870 9s

Described are Mahavansa, Dipavamsa, Bauddha Sataka, Rupasiddhi, and nineteen other works. Rare.

1209 ——— An Introduction to Kachchayano's Grammar of the Pali Language, with an Introduction, Appendix, Notes, &c., by J. d'Alwis, 8vo, pp. clxxix, 132, xvi, cloth. *Colombo*, 1863 £1 16s

Out of print and very scarce, with Exercises in Pali and English translations.

1210 **Childers** (R. C.) A Pali-English Dictionary, with Sanskrit Equivalents and numerous Quotations, Extracts and References, roy. 8vo, pp. xxii, 622, cloth. 1909 £3 3s

1211 ——— On Sandhi in Pali, 8vo, pp. 23. *Reprint*, 1879 2s

1212 **Cowell** (E. B.) Introduction to the Ordinary Prakrit of the Sanskrit Dramas, 8vo, pp. 39, cloth. 1875 3s 6d

1213 **Dickson** (J. F.) The Pali Manuscript written on Papyrus, preserved in the Library of the Armenian Monastery, St. Lazaro, 12mo, pp. 36. *Venice*, 1881 4s

1214 **Dowson** (J.) On a Newly-Discovered Bactrian Pali Inscription, and on other Inscriptions in the Bactrian Pali characters, 8vo, pp. 50, *with plates* 3s 6d

1215 **Duroiselle** (C.) A Practical Grammar of the Pali Language, 8vo, pp. ix, 346, cloth. 1906 9s

1216 **Frankfurter** (O.) Handbook of Pali: being an Elementary Grammar, a Chrestomathy and a Glossary, 8vo, pp. xxi, 179, with Alphabets in Sinhalese, Burmese and Cambodian, cloth. 1883 20s

Out of print.

1217 **Fryer** (G. E.) Note on the Pali Grammarian Kachchayana, 8vo, pp. 14. *Calcutta*, 1882 2s

1218 **Gray** (J.) Elements of Pali Grammar, adapted for Schools and Private Study, 8vo, pp. 126. *Rangoon*, 1883 6s

Pali is in Burmese characters.

1219 **Kaccayana.** — Grammaire Pâlie, Sutras et commentaires, Pali Text, with French Translation and Notes by E. Senart, 8vo, pp. 339, half calf. *Paris*, 1871 12s

1220 **Lanman** (C. R.) Pali Book Titles and their brief Designations, 8vo, pp. 45. *Boston*, 1909 2s

1221 **Müller** (E.) Simplified Grammar of the Pali Language, 8vo, pp. xvi, 143, cloth. 1884 6s

1222 **Mueller** (Fr.) Beitraege zur Kenntnis der Pali Sprache, three parts, 8vo, pp. 76. *Vienna*, 1868/9 3s 6d

1223 **Pali Unseens.** — Readings in Pali (Roman characters), by C. Duroiselle, 8vo, pp. 148. *Rangoon*, 1907 4s

1224 **Storck** (F.) Casuum in lingua Palica formatio, 8vo, pp. 40. 1862 2s

1225 **Sumangala** (The Rev. S.) A Graduated Pali Course, with a Pali-English Vocabulary, 8vo, pp. xvi, 244, iv, cloth. 1913 7s 6d

The Pali is in Roman characters. At the end is a Pali alphabet in Sinhalese and Roman, and Nagari and Roman characters. This new Pali Grammar, by the best Pali scholar in Ceylon, should be very welcome to students.

1226 **Tilbe** (H. H.) Pali Grammar, 8vo, pp. vi, 115, cloth. *Rangoon*, 1899 6s

1227 **Torp** (A.) Die Flexion des Pali in ihrem Verhältniss zum Sanskrit, roy. 8vo, pp. 93. *Christiania*, 1881 3s

1228 **Vessantra Jataka Vatthu.**—Notes on the Vessantra Jataka Vatthu, 8vo, pp. ii, 85. *Rangoon*, 1902 3s

The Pal words are in Burmese characters.

PART XX.
PALI TEXTS AND TRANSLATIONS.

1229 **Anguttara Nikaya** of the Suttapitaka, Pali Text in Sinhalese characters, revised by H. Devamitta, Vol. I. (pp. 1-550), interleaved, cloth. *Colombo*, 1906 21s

1230 **Attha-Salini**, Buddhaghosa's Commentary on the Dhammasangani, Pali Text in Roman characters, edited by E. Müller, 8vo, pp. viii, 435, bds. 1897 (*Pali Text Soc.*) 10s 6d

1231 **Abhidhanappa Dipika,** or Dictionary of the Pali Language, by Moggallana Thero, with English and Singhalese Interpretations, Notes and Appendices, 8vo, pp. xv, 204, xi. *Colombo*, 1865 10s 6d

The Pali is in Singhalese characters.

1231* ——— The same, Third Edition, 8vo, pp. xvi, 272, cloth. *Colombo*, 1900 15s

1232 **Anguttara Nikaya,** Part I., Ekanipata and Dukanipata, Pali Text, edited by R. Morris, 8vo, pp. xii, 128, bds. 1883 (*Pali Text Soc.*) (pub. 16s) 10s 6d

1233 **Ayaramga Sutta** of the Cvetambara Jains, edited by H. Jacobi, Part I., Pali Text, 8vo, pp. xvi, 139, bds. 1882 (*Pali Text Soc.*) (pub. 15s) 10s 6d

1234 **Balavatara,** Pali Grammar in Pali (Sinhalese characters), by the Ven. Dhammakitti Sangharaja, with Commentary by H. Sumangala, 8vo, pp. xvii, 327. *Colombo*, 1892 10s 6d

1235 **Buddhavamsa** and the **Cariya Pitaka,** edited by R. Morris, Part I., Pali Text, roy. 8vo, pp. xx, 103, bds. 1882 (*Pali Text Soc.*) (pub. 14s) 10s 6d

1236 **Cariya Pitakaya,** Pali Text in Sinhalese characters, with a Sinhalese Translation by W. Sudassana Thera, 8vo, pp. xxiv, 135, interleaved, cloth. *Colombo*, 1904 4s 6d

1237 **Chatubhanavara Atthakatha.**—A Pali Commentary (in Sinhalese characters) on the Paritta, by V. Dhammapala, 8vo, pp. 202, interleaved, cloth. *Colombo*, 1903 5s

1238 **Dasaratha-Jataka:** being the Buddhist Story of King Rama, Pali Text, with a Translation and Notes by V. Fausboll, 8vo, pp. 48. 1871 3s 6d

1239 **Delius (N.)** Radices Pracritical, 8vo, pp. xiii, 93. 1839 2s 6d

1240 **Dhammapada Commentary,** edited in Pali by H. C. Norman, Vol. I. in two parts, and Vol. II., 8vo, bds. 1906/1911 (*Pali Text Society*) 29s

1241 **Commentary on the Dhammapada,** translated from Pali by C. Duroiselle, Part II. (Story of Mattakundali—of Tissa—of the Ogress Kali), 4to, pp. 21. *Rangoon*, 1903 (*reprint*) 2s 6d

1242 **Dhamma Sangani:** a Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Century, translated from the Pali, with Introduction by C. A. F. Rhys Davids, 8vo, pp. 95, 393, cloth. 1900 10s

The Dhamma Sangani is the first book of the Abidhamma Pitaka.

1243 **Dhamma Padattha Katha,** by Buddhaghosa, Pali Text in Sinhalese characters, edited by Siri Siddhattha Dhammananda and S. Nanissara, large 8vo, pp. 659, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 1908 25s

1244 **Dhammaniti (The):** a Book of Proverbs and Maxims, edited in Pali, Burmese characters, by J. Gray, 8vo, pp. 46. *Rangoon*, 1883 2s 6d

1245 **Dhatu Katha Pakarana,** and its Commentary, Pali Text in Roman characters, edited by E. R. Gooneratne, 8vo, pp. 138, bds. 1892 (*Pali Text Soc.*) 10s 6d

1246 **Digha Nikaya,** Pali Text in Roman characters, edited by Rhys Davids and J. E. Carpenter, 3 vols, 8vo, bds. 1889-1911 £1 11s 6d

1247 ——— Pali Text in Sinhalese characters, with a Sinhalese Translation, by W. A. Samarasekera, 2 vols bound in 4, 8vo, cloth, *interleaved throughout*. *Colombo*, 2447/48 *A.B.* 36s

Being Vols I. and II. of the Buddhist Pali Texts.

1248 ——— or Dialogues of the Buddha, from the Collection of Long Dialogues, translated from the Pali by T. W. Rhys Davids, 2 vols, with Indices, cloth. 1899-1910 21s

Being Sacred Books of the Buddhists, Vols II. and III.

1249 **Dukapatthana,** Vol I., being part of the Abidhamma Pitaka, Pali Text in Roman characters, edited by Mrs. Rhys Davids, roy. 8vo, pp. xv, 366, bds. 1906 10s 6d

1250 **Fausboll.**—Five Jatakas, containing a Fairy Tale, a Comical Story, and Three Fables, in the original Pali Text, with a Translation and Notes, 8vo, pp. 71. *Copenhagen*, 1861 6s

1251 **Feer (L.)** Etude sur les Jatakas, with Pali Texts and French Translations, 8vo, pp. 144. *Reprint*, 1875 5s

1252 **Goldschmidt (S.)** Prâkrtica, 8vo, pp. 32. *Strassburg*, 1879 1s 6d

A German Treatise.

1253 **Jataka (The),** or Stories of the Buddha's Former Births, translated from Pali under the editorship of E. B. Cowell, by R. Chalmers, Roux and others, 7 vols, roy. 8vo, cloth. *Cambridge*, 1895-1907 £4

1254 **Jatakas.**—Buddhist Birth Stories, the oldest collection of Folklore extant, translated from the Pali by T. W. Rhys Davids, Vol. I. (all published), 8vo, pp. 103, 347, cloth 30s

Very scarce.

1255 **Jatakas.**—The Jataka, together with its Commentary: being Tales of the Anterior Births of Gotamo Buddha, for the first time edited in the original Pali, 7 vols (complete with the Index), cloth. 1877-97 £5 5s

This Buddhist collection of stories is of great interest for students of folklore.

1256 **Jinacarita,** or the Career of the Conqueror, a Pali Poem, edited in Roman characters, with English Translation and Notes, by C. Duroiselle, 8vo, pp. xxvi, 197, cloth. *Rangoon,* 1906 12s 6d

1257 **Jinalankara,** a Work on the Life and Teachings of Sakyamuni by the Ven. Buddharak-Khita, Pali Text in Sinhalese characters, with Sinhalese Translation, by Dipankara and B. Dhammapala, 8vo, pp. vii, 93, ii, *interleaved,* and an English Introduction, cloth. *Galle,* 1900 5s

1258 **Jivaviyara** de Santisuri; un traité Jaina sur les êtres vivants, Pracrit, with French Translation, Notes and Glossary, par A. Guérinot, 8vo, pp. 58. *Paris,* 1902 3s

1259 **Journal of the Pali Text Society** for the year 1882, 8vo, pp. viii, 128, bds. 1882 8s

Contains mostly Lists of Pali MSS. in various Libraries.

1260 ——— for the year 1890, 8vo, pp. 111, bds. 1890 10s 6d

Contains Rouse's Index to the Jataka-Saddhamma Samgaho, Pali Text, &c.

1261 ——— for the year 1906-07, 8vo, pp. 186, bds. 1907 10s 6d

Contains the valuable article in English on the Zen Sect of Buddhism, by Suzuki—Similes in the Nikayas, by Mrs. Rhys Davids—Lexicographical Notes, &c.

1262 ——— for the year 1908, 8vo, pp. ix, 198, bds. 1908 10s

Contains Buddhist Counsels at Rajagaha, by Prof. Franke—Early Pali Grammarians, by M. Bode, &c.

1263 **Kammavakya.**—Liber de Officiis Sacerdotum Buddhicorum, Pali Text, with Latin Translation and Notes by F. Spiegel, 8vo, pp. 39. 1841 2s

1264 **Kankhawitarani** (The), or the Pali Commentary of Patimokkha, by Buddhaghosa Maha Thera, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. viii, 239, *interleaved,* cloth. *Colombo,* 1905 12s 6d

1265 **Kathavatthu.**—Pali Text in Roman characters, edited by A. C. Taylor, 2 vols, roy. 8vo, bds. 1894-97 (*Pali Text Soc.*) 21s

1266 **Kammavacha.**—A Buddhist Liturgy in Pali, 8vo, pp. 36, *interleaved,* cloth. *Colombo,* 1906 3s

1267 **Mahavamsa,** edited in Pali (Roman characters), with Notes, with an Introduction in English by Wm. Geiger, 8vo, pp. 56, 367, cloth. 1908 (*Pali Text Soc.*) 12s

1268 **Mahawanso,** Vol. I. (all issued), Pali Text in Roman characters, with the English Translation subjoined and an Introductory Essay on Pali Buddhist Literature, by G. Turnour, 4to, pp. 93, 30, 262, xxxv. *Ceylon,* 1837 £2 5s

This volume is extremely scarce.

1269 **Mahawamsa,** or the Great Chronicle of Ceylon, translated from the Pali, by W. Geiger, 8vo, pp. 64, 300, cloth. 1912 (*Pali Text Soc.*) 10s

1270 **Majjhima Nikaya,** Pali Text in Sinhalese characters, large 8vo, pp. 480, *interleaved. Colombo,* 1904 36s

1271 ——— The First Fifty Discourses, from the Collection of the Medium Length Discourses of Gotama the Buddha, translated from the Pali, by Silacara, 2 vols, 8vo, cloth. 1912-13 each volume at 7s 6d, 15s

1272 **Manoratha Purana,** a Commentary to the Anguttara Nikaya, Pali Text in Sinhalese characters, 2 vols, roy. 8vo, *interleaved throughout,* cloth. *Colombo,* 1893-1903 30s

1273 **Milinda Panho,** Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. iv, 799, 27, cloth. *Colombo,* 1900 25s

1273* ——— The same, Questions of King Milinda, translated from the Pali by T. W. Rhys Davids, 2 vols, 8vo, cloth. *Oxford,* 1890-94 (*Sacred Books of the East*) 25s

1274 **Moggallayana Vyakarana,** a Pali Grammar, in Pali (Sinhalese characters), 8vo, pp. 90. *Colombo,* 2434 *A.B.* 3s 6d

1275 **Morris** (Rev. R.) Jâtaka Tales, from the Pâli, or Folk Tales of India, 8vo, pp. 142. *London,* N.D. 12s

Being Translations from Fausböll's edition of the Jatakas. Reprinted from the Folklore Journal.

1276 **Patimokkha,** the Buddhist Office of the Confession of Priests, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. 80, *interleaved,* cloth. *Colombo,* 2439 *A.B.* 4s

1277 ——— Being the Buddhist Office of the Confession of Priests, Pali Text, with a Translation and Notes by J. F. Dickson, 8vo, pp. 69. *London,* 1875 4s

1278 **Patisam Bhidamagga.**—Pali Text in Roman characters, edited by A. C. Taylor, 2 vols, roy. 8vo, bds. 1905-1907 (*Pali Text Soc.*) 21s

1279 **Piruvana-pota, or Mahapirit-pota.**—A Collection of Suttas for averting Diseases and Evil Spirits, Pali Text, with a Sinhalese Translation, 8vo, pp. 158, bds. *Colombo*, 1903 5s

1280 **Pujavaliya.**—A Collection of Mythical and Traditionary Tales respecting Buddha, compiled by Mayurapada Thera, in Sinhalese, Vol. I., 8vo, pp. 479, cloth. *Colombo*, 1904 12s 6d

1281 **Preta-vastu prakarana.**—The Pali Text of the Petavatthu, a portion of the Khuddaka-nikaya of the Sutta pitaka, with an extensive Commentary in Sinhalese, by Jniavamsa Pannasara, 8vo, pp. 214, ii, *interleaved*, cloth. *Colombo* (no date) 7s 6d

1282 **Puggala-pannatti pakaranam.** A Buddhist Work on Walking in the Four Paths, by Gividara R. Terunnanse, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. 112, *interleaved*, cloth. *Dorana-goda*, 1900 4s

There is no title-page.

1283 **Rasavahini.**—Buddhist Legends, in Pali (Sinhalese characters), revised by Vedeha Maha Thera, edited by Saranatissa, 2 vols in one, 8vo, cloth, *interleaved*. *Colombo*, 1901 12s 6d

1284 **Ravanavaha or Setubandha.**—Prakrit Text, with a German Translation and an Index of Words, by S. Goldschmidt, 2 vols, 4to. *Strassburg*, 1880-84 (pub. 43s) 30s

1285 **Samanta Kuta Warnana,** by V. Maha Sthavira, Pali Text, with a Singhalese Translation, 8vo, pp. xvi, 228. *Colombo*, 1890 6s

1286 **Samanta Pasadika.**—A Pali Commentary (in Sinhalese characters) upon Part I. of the Suttavibhanga, a Section of the Vinayapitaka, Vol. I. (413 pages) and Vol. II., pages 1 to 72, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 1897-1900 17s 6d

The end can also be supplied.

1287 **Samyutta Nikaya** of the Suttapitaka, Pali Text in Sinhalese characters, pp. 1-400, large 8vo, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 1898 15s

The continuation can be supplied.

1288 **Sarasangaha,** by Rev. Siddhattha, revised by Somananda, Pali Text in Sinhalese characters, roy. 8vo, pp. viii, 256, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 1898 10s 6d

1289 **Senart** (E.) Les Inscriptions de Piyadasi, Tome I., cont. les 14 Edits, 8vo, pp. 326, *with 2 plates*. *Paris*, 1881 10s 6d

1290 **Satika Khuddasikkha,** or the Kudusika, with its Commentary: being an Epitome of the Vinaya Pitaka, compiled by the Maha Therawara Dhammasiri, Pali Text in Sinhalese characters, with English Introduction, 8vo, pp. 181, *interleaved*. *Colombo*, 2441, *A.B.* 7s 6d

1291 **Stevenson** (J.) The Kalpa Sutra and Nava Tatva, two works illustrative of the Jain Religion and Philosophy, translated from the Magadhi, 8vo, pp. xxviii, 144, *with a plate*, cloth. 1848 7s 6d

1292 **Subhuti** (W.) Abhidhanappa dipika Suchi: a Complete Index to the main work, in Pali, with Explanatory Notes, and an English Index, 8vo, pp. xxxiv, 520, viii. *Colombo*, 1893 15s

1293 **Sutta Nipata.**—A Collection of Discourses on Buddhism, in Pali, forms a Section of the Khuddakanikāya of the Suttapitaka, edited by Paññātissa, 8vo, pp. 136, *interleaved*, cloth. *Welitara*, 2434 [1891] 6s

1294 ——— or Dialogues and Discourses of Gotama Buddha, translated from the Pali, with Notes by Sir M. Coomara Swamy, 8vo, pp. xxxvi, 160, cloth. 1874 7s 6d

1295 **Sutta Sangaha.**—A Collection of 85 Suttas from the Suttapitaka, edited by B. Dhirananda, Pali Text (Sinhalese characters), 8vo, pp. 155, vi, *interleaved*, cloth. *Wellanpitiya*, 2446 [1903] 6s

1296 **Thera and Theri Gatha** (Stanzas ascribed to Elders of the Buddhist Order of Recluses), Pali Text, edited by H. Jacobi and R. Pischel, 8vo, pp. xv, 221, bds. 1883 10s 6d

1297 **Thiessen** (J. H.) Die Legende von Kisagotami: Part I., Pali Text, with German Translation and Notes, 8vo, pp. 34. *Kiel* 2s 6d

1298 **Thupavamsa.** — Pali Text in Sinhalese characters, edited by W. Dharmaratna, 8vo, pp. 82, cloth. *Colombo*, 1896 (*interleaved copy*) 3s 6d

1299 **Trenckner** (V.) Pali Miscellany (being a Specimen of Milinda Panho), Pali Text, with English Translation, Part I., all published, 8vo, pp. 84, half calf. 1879 4s

1300 **Tripitaka.**—Buddhist Holy Scriptures, in Pali (Burmese characters), 20 vols, roy. 8vo, Persian morocco. *Rangoon* £18 15s

1301 **Upali Suttam** (le Sutra d'Upali) traduit du Pali par L. Feer, 8vo, pp. 132. *Reprint*, 1891 5s

Etudes bouddhiques.

1302 **Ummagga Jataka** (The): being a Story of a Birth of Bodhisatwa, edited by Abayaratna. *Bombay*, 1879 5s

There is a translation from the Singhalese by T. B. Yataware, roy. 8vo pp. viii, 242, cloth. 1898. 10s 6d.

1303 **Upasampada-Kammavaca**: being the Buddhist Manual of the Form and Manner of Ordering of Priests and Deacons, Pali Text, with English Translation by J. F. Dickson, 16mo, pp. 36. *Venice*, 1875 3s 6d

1304 **Uvasagadasao** (The), in Prakrit, with Sanskrit Commentary and English Translation, edited by A. F. R. Hoernle, 8vo. *Calcutta*, 1885-90 15s

Bibliotheca Indica.

1305 **Vedabbha Jataka**, translated from the Pali and compared with "The Pardoner's Tale," by H. T. Francis, 8vo, pp. 12. 1884 2s 6d

1306 **Vibhanga**: being the Second Book of the Abidhamma Pitaka, Pali Text in Roman characters, edited by Mrs. Rhys Davids, 8vo, pp. xxi, 464, bds. 1904 10s 6d

1307 **Vimana-vastu-prakarana.** — The Pali Text (Sinhalese characters) of the Vimana-vatthu, a Section of the Khuddkanikaya of the Suttapitaka, with a Commentary in Sinhalese Prose, by G. Ratanapala, edited by T. Silananda, 8vo, pp. 207, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 2445 (1902) 8s

1308 **Vinaya Pitakam** (The), one of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pali Language, Pali Text in Roman characters, edited, with a long Introduction, by H. Oldenberg, 5 vols, roy. 8vo, cloth. 1879-83 (pub. £5 5s) £3 15s

Vol. I., The Mahavagga—Vol. II., The Cullavagga—Vols. III. and IV., Suttavi bhanga—V., The Parivara.

1309 **Vuttodaya** (Exposition of Metre), by Sangharakkhita Thera, Pali Text, with English Translation and Notes by Major G. E. Fryer, 8vo, pp. 44. *Calcutta*, 1877 2s 6d

The Vuttodaya is the only work on Pali prosody.

1310 **Weber** (A.) Ueber das Saptaçatakam des Hâla, Ein Beitrag zur Kenntnis des Prakrit, 8vo, pp. 262, half calf. 1870 5s

The Texts are in Roman characters.

PART XXI.

INDIAN DIALECTS. GRAMMARS.

1311 **Campbell** (G.) Specimens of Languages of India, including those of the Aboriginal Tribes of Bengal, the Central Provinces, and the Eastern Frontier, folio, pp. iv, 303, bds. *Calcutta*, 1874 14s

BIHARI.

1312 **Hoernle** (A. F. R.) and **Grierson** (G. A.) Comparative Dictionary of the Bihari Language, Parts I. and II. (all issued), 4to, *with map*. *Calcutta*, 1885-89 7s 6d

BILUCHI.

1313 **Biluchi-nameh.** — A Text-book of the Biluchi Language, compiled by Hittu Ram, 8vo, entirely in Biluchi. *Lahore*, 1896 6s

1314 **Mockler** (Major) Grammar of the Baloochi Language, 12mo, cloth. 1877 4s

BENGALI.

1315 **Basa** (U. N.) Etymological Dictionary of the English Language, English-Bengali, 24mo, cloth. 1886 2s 6d

1316 **Beames** (J.) Grammar of the Bengali Language, Literary and Colloquial, 8vo, cloth. 1894 7s 6d

1317 **Carey** (W.) Grammar of the Bengali Language, 8vo, pp. 116, calf. *Calcutta*, 1843 3s

1318 —— A Dictionary of the Bengalee Language, Vol. I. only, 4to, full bound. *Serampore*, 1815 10s 6d

1319 —— Dictionary of the Bengali Language, Bengali-English, and English-Bengali, 2 vols, 8vo. 1839-40 10s 6d

Abridged from the 4to edition.

1320 **Forbes** (D.) Grammar of the Bengali Language, with Easy Phrases, 8vo, cloth. 1862 7s 6d

1321 **Forster** (H. P.) A Vocabulary, English and Bengalee and *vice versa*, 2 vols, folio, half bound. *Calcutta*, 1799 18s

This copy belonged to the East India Company.

1322 **Ganguli** (B.) Student's Dictionary Bengali-English, 8vo, pp. 886, xiv, cloth. *Calcutta*, 1912 5s

1323 **Haughton** (G. C.) Rudiments of Bengali Grammar, 4to, cloth. 1821 4s

1324 **Mendies** (J.) Abridgment of Johnson's Dictionary, English-Bengali and Bengali-English, Third Edition, 8vo, 2 vols, cloth. 1856 8s

1325 **Nicholl** (G. F.) Manual of the Bengali Language, comprising Bengali Grammar, Reading Lessons, with various Appendices, 12mo, pp. xxiv, 321, calf. 1894 5s

1326 **Pearson** (J. D.) Bakyabali, or Idiomatical Exercises, English and Bengali, with Dialogues, 8vo, pp. 294, cloth. *Calcutta*, 1850 3s 6d

1327 **Robinson** (J.) Dictionary of Law and other Terms used in the Courts of Bengal, English-Bengali, 8vo. *Calcutta*, 1860 5s

1328 **Yates and Wenger.**—Introduction to the Bengali Language, Third Edition, 8vo, cloth. 1891 6s
Grammar, Bengali Reader, Vocabulary.

1329 ——— Bengali Grammar, Revised Edition, 8vo, pp. vii, 138, cloth. 1885 3s 6d

BURMESE.

1330 **Alphabetum Barmanum**, seu Romanum Avæ, 12mo, pp. 44, 52, bds. *Rome*, 1776 3s

1331 **Chase** (D. A.) Anglo-Burmese Handbook, or Guide to a Practical Knowledge of the Burmese Language, 8vo, pp. 209, cloth. *Rangoon*, 1890 6s
The Burmese is in Native and Roman characters.

1332 **Davidson** (Lieut. F.) Anglicised Colloquial Burmese, or How to Speak the Language in 3 Months, 12mo, pp. 102, cloth. 1904 3s

1333 **Hough** (G. H.) Anglo-Burmese Dictionary, Part I., consisting of Monosyllables, 8vo, pp. 147. *Maulmain*, 1845 4s

1334 **Judson** (A.) Grammar of the Burmese Language, 8vo, pp. 61, cloth. *Rangoon*, 1888 3s

1335 ——— Grammatical Notices of the Burmese Languages, 8vo, pp. 76, *interleaved*, calf. *Maulmain*, 1842 3s

1336 **Phinney** (F. D.) and **Eveleth.**—Pocket Dictionary, Burmese-English and English-Burmese, 8vo, pp. 386, cloth. *Rangoon*, 1904 7s 6d
Compiled from Judson's Dictionary.

1337 **Pocket Companion** of the Student of Burmese, or English-Burmese Vocabulary, 8vo, pp. 309, cloth. *Rangoon*, 1858 7s 6d

1338 **Slack** (Ch.) Manual of Burmese, for the use of Travellers, 8vo, pp. 39, *with map*, cloth. 1888 3s

1339 **Sloan** (W. H.) Practical Method with the Burmese Language (English-Burmese Vocabulary), 8vo, pp. 168, cloth. *Rangoon*, 1887 4s
The Burmese in Native and Roman characters.

1340 **Wade** (J.) Karen Vernacular Grammar, with English interspersed for Foreign Students, in four parts, embracing Termonology, Etymology, Syntax, and Style, 8vo, calf. *Rangoon*, 1897 7s 6d

CANARESE.

1341 **Garrett** (J.) English-Canarese and Canarese-English Dictionary, 2 vols, 8vo, cloth. *Bangalore*, 1844-45 12s

1342 **Hodson** (Th.) Elementary Grammar of the Kannada or Canarese Language; together with REEVE'S Dictionary, Canarese-English, 8vo, pp. 106, 276. *Bangalore*, 1858-59 12s 6d
All Canarese words are in Native and Roman characters.

1343 **Kittel** (F.) Kannada-English Dictionary, large 8vo, pp. 50, 1752, half calf. *Mangalore*, 1894 £1 12s
The Canarese is in Native and Roman characters.

1344 **Ziegler** (F.) Practical Key to the Canarese Language (Vocabulary and Phrases), 8vo, pp. 91. *Mangalore*, 1882 3s
The Canarese is in Native and Roman characters.

GUJARATI.

1345 **Clarkson** (W.) Grammar of the Gujarati Language, 4to, pp. 175, cloth. *Bombay*, 1847 5s

1346 **Edalji** (Sh.) Grammar of the Gujarati Language, 8vo, pp. 127, cloth. *Bombay*, 1867 3s

1347 **Green** (H.) A Collection of English Phrases, with their Idiomatic Gujarati Equivalents, 8vo, pp. 233, cloth. *Bombay*, 1887 3s 6d
The Gujarati in Native characters only.

1348 **Patel** (N. H.) and **Karbhari** (Bhagu F.) English-Gujarati and Gujarati-English Dictionary, 2 vols, 8vo, pp. 373, 644. *Ahmedabad*, 1895-98 12s 6d
Each vol is sold separately.
The Gujarati is in Native characters only.

1349 **Taylor** (G. P.) The Student's Gujarati Grammar, with Exercises and Vocabulary, roy. 8vo, pp. xvi, 228, cloth. *Surat*, 1893 12s

1350 **Tisdall** (W. S. Clair) Simplified Grammar of the Gujarati Language, with a Short Reading Book and Vocabulary, 8vo, pp. 189, cloth. 1892 10s 6d
The Reading Lessons are in Gujarati, the main rest in Roman characters.

1351 **Umiashankar** (J. and O.) English-Gujarati Dictionary, with Appendices, 8vo, pp. 450, 72, cloth. *Bombay*, 1862 5s

1352 **Young** (R.) Gujarati Exercises, or a New Method of learning to read, write, and speak Gujarati, 12mo, pp. 500, 48, bds. 1865 (pub. 12s) 7s 6d

Some of the Exercises are in Gujarati and Roman characters, the rest in Native characters only.

HINDI.

1353 **Bate** (J. D.) Dictionary of the Hindi Language, Hindi-English, roy. 8vo, pp. 805, cloth. *Benares*, 1875 32s

1354 **Beames** (J.) Notes on the Bhojpuri Dialect of Hindi spoken in Western Behar, 8vo, pp. 26. 1868 2s

1355 **Browne** (J. F.) A Hindi Primer, in Roman characters, pp. 36, cloth. 1882 2s

1356 **Hindi Dictionary,** for the use of Schools, entirely in Hindi, 8vo, cloth. *Benares*, 1871 4s

1357 **Kellogg** (Rev. S. H.) Grammar of the Hindi Language, with Copious Philological Notes, 8vo, cloth, pp. 415. *Allahabad*, 1876 10s 6d

HINDUSTANI.

1358 **Ballantyne** (J. R.) Hindustani Selections, with a Vocabulary, Second Edition, 8vo, cloth. 1845 3s

1359 **Brice** (N.) Romanized Hindustani-English Dictionary, for the use of Schools, 8vo, pp. 357. 1864 4s

1360 **Brown** (C. P.) and **Gholam** (Mir) English and Hindustani Phraseology, or Exercises in Idioms, 8vo, pp. 235, cloth. *Madras*, 1855 4s

1361 **Chapman** (Major F.) How to Learn Hindustani (Grammar, Exercises, Conversations, Manuscript Reading), 8vo, pp. 356, cloth. 1907 7s 6d

1362 ——— Urdu Reader for Beginners, with a Vocabulary, 8vo, pp. 127, 82, cloth 6s

1363 ——— The same, for Military Students, 8vo, pp. 102, 76, cloth. 1910 7s 6d

1364 **Cradock's** English Grammar in Hindoostani, for the use of Mohammedans, 8vo, cloth. *Madras*, 1857 3s 6d

1365 **Dobbie** (R. S.) Pocket Dictionary, English-Hindustani, 8vo, pp. 221, cloth. 1847 3s 6d

The Hindustani in Arabic and Roman characters.

1366 **Dowson** (J.) Grammar of the Urdū or Hindustani Language, 8vo, pp. xv, 264, cloth. 1872 (pub. 10s 6d) 6s

In the grammar Hindustani words are given in the Persian and Roman characters.

1367 **Das** (Narayan) Help to Candidates in Hindustani, 8vo, pp. 148, 32, cloth. *Shahjahanpur*, 1897 4s

1368 **English and Hindustani.** — Student's Assistant, or Idiomatic Exercises in those Languages, 8vo, pp. 151. *Calcutta*, 1837 2s 6d

The Hindustani in Roman characters.

1369 **Fallon** (S. W.) Hindustani-English Law and Commercial Dictionary, roy. 8vo, pp. 283, cloth. *Benares*, 1879 (Rs. 10) 8s

1370 **Forbes** (D.) Grammar of the Hindustani Language, *with illustrations of the Persian and Devanagari*, *plates*, and Extracts for Reading, and a Vocabulary, 8vo, cloth. 1862 6s

1371 ——— Hindustani Manual, Grammar, and English-Hindustani Vocabulary (in Roman characters), 12mo, pp. 188. 1891 2s 6d

1372 ——— Dictionary, Hindustani-English and English-Hindustani, roy. 8vo, pp. 585, 318, half bound. *London*, 1848 18s

The Hindustani in Persian and English characters.

1373 ——— Dictionary, Hindustani-English and English-Hindustani, New Edition, printed in the Roman character, roy. 8vo, pp. 597, 318, cloth. 1859 (pub. 36s) 25s

As new.

1374 ——— Dictionary, English-Hindustani (in Roman characters), Second Edition, 8vo, cloth, pp. 318. 1866 8s

1375 **Hadley** (G.) Grammatical Remarks on the Dialect of the Indostan Language, called Moors, with Vocabulary, English and Moors, 8vo, pp. 155, calf. 1774 3s 6d

1376 **Jawahir Singh.**—The Urdu Teacher (Grammar, Conversations, Exercises), large 8vo, cloth. *Umballa*, 1898 7s 6d

1378 **Keegan** (W.) Vocabulary in Urdu, Latin and English, with Pronunciation in Roman characters, roy. 8vo, pp. 320, cloth. *Sardhana*, 1882 7s 6d

1379 **Kempson** (M.) The Syntax and Idioms of Hindustani: a Manual of the Language, 8vo, pp. 309, cloth. 1906 5s

Grammar, Reading, and Translation.

1380 **Lyall** (C. J.) Sketch of the Hindustani Language (Roman characters), 8vo, pp. 55. 1880 2s

1381 **Mather** (C.) Glossary, Hindustani and English, to the New Testament, in Roman characters, 8vo, cloth, pp. 226. 1861 3s 6d

1382 **Monier Williams.**—Easy Introduction to the Study of Hindustani (Roman characters), with a full Syntax and Selections in Hindustani, 8vo, pp. 238. 1858 3s 6d

1383 ——— Hindustani Primer, in Roman characters, 8vo. 1865 2s 6d

1383* ——— Practical Hindustani Grammar, in Roman character, with Hindustani Selections, in the Persian character, cloth. 1862 6s

1384 **Pavie** (Th.) Chrestomathie Hindoustani (Urdû et Dakhoû), avec Vocabulaire Hindoustani-Français, 8vo. *Paris*, 1847 6s

1385 **Phillips** (A. N.) Hindustani Idioms, with Vocabulary, 12mo, pp. 288, cloth. 1892 4s 6d

In English characters throughout.

1386 **Plunkett** (G. T.) Conversation Manual: Collection of 670 Phrases, in English, Hindustani, Persian, and Pashtoo, 8vo, pp. 130, cloth. 1893 4s

1387 **Prasad** (Durga) Guide to Legal Translations: a Collection of Words and Phrases used in the Translation of Legal Papers from Urdu into English, 8vo, cloth. *Benares*, 1869 5s

1388 **Ranking** (G. S. A.) Pocket-book of Colloquial Hindustani, 8vo, cloth, pp. 65. *Calcutta*, 1905 3s

1389 **Raverty** (Capt. H. G.) Thesaurus of English and Hindustani Technical Terms, 8vo, pp. 106, cloth. 1859 3s 6d

Hindustani in Persian and Roman characters.

1390 **Roebuck** (Lt. T.) English and Hindoostanee Naval Dictionary, with a Grammar, 12mo, pp. lxvii, 180, half calf. 1813 3s

1391 **Seal** (M. S.) Manual of English and Hindustani Terms, Phrases, &c., in the Roman character, 8vo, pp. 241. *Calcutta*, 1871 3s

1392 **Small** (G.) Laskari Dictionary, or Anglo-Indian Vocabulary of Nautical Terms and Phrases in English and Hindustani, 8vo, pp. 85. 1882 3s

In Roman characters.

1393 **Thompson** (J. T.) English-Urdu and Urdu-English Dictionary, in Roman characters, 8vo, pp. 332, 256, cloth. *Calcutta*, 1852 5s

1394 **Yates** (W.) Introduction to the Hindustani Language: Grammar, Vocabulary and Reading Lessons, Sixth Edition, 8vo, pp. xiv, 326, cloth. *Calcutta*, 1855 4s

KASHMIRI.

1395 **Wade** (T. R.) Grammar of the Kashmiri Language, as spoken in the Valley of Kashmir, 8vo, pp. xii, 159, cloth. 1888 4s

The Kashmiri is in Roman characters only.

KHOND.

1396 **Smith** (Major J. M.) Practical Handbook of the Khond Language (Roman characters), 8vo, pp. 130, cloth. *Cuttack*, 1876 8s

Contains a Grammar—Khond Depositions, in Khond and English, and a Vocabulary.

KOMKANI.

1397 **Dalgado** (S. R.) Diccionario Komkani-Portuguez, philologico-etymologico, 8vo, pp. 37, 561, half calf. *Bombay*, 1893 12s 6d

The Komkani is in the Devanagari and Roman characters.

KUI.

1398 **Friend-Pereira.**—Grammar of the Kui Language (Dravidian), 8vo, pp. ix, 80, vi, cloth. *Calcutta*, 1909 4s

In Roman characters.

MALAYALIM.

1399 **Bailey** (B.) Dictionary, English-Malayalim, Second Edition, 8vo, pp. 545. *Cottayam*, 1868 18s

The Malayalim in Native characters only.

1400 **Gundert** (H.) Malayalim and English Dictionary, in 5 parts, roy. 8vo, pp. 1116. *Mangalore*, 1872 21s

The Malayalim is in Native and Roman characters.

1401 **Peet** (J.) Grammar of the Malayalim Languages, as spoken in Travancore and Cochin, and N. and S. Malabar, 8vo, pp. xv, 218. *Cottayam*, 1841 8s

1402 ——— The same, Second Edition, 8vo, pp. ix, 187, cloth. 1860 9s

1403 **Spring** (F.) Grammar of the Malayalim Language in Malabar, folio, pp. x, 94, half calf. *Madras*, 1839 8s

MARATHI.

1404 **Bellairs** (H. S. K.) Grammar of the Marathi Language, 8vo, pp. 90. *Bombay*, 1868 3s

1405 **Bhide** (G. H.) Marathi English Primer, 8vo, pp. 103, cloth. *Bombay*, 1889 3s

All exercises are in Marathi and English.

1406 **Molesworth** (J. T.) and **Candy** (T.) Dictionary, English and Marathi, 4to, pp. 833, half bound. *Bombay*, 1847 10s 6d

1407 **Molesworth** (J. T.) Dictionary, Marathi-English, 4to, pp. 1162. *Bombay*, 1831 7s 6d

1408 **Navalkar** (G. R.) The Student's Marathi Grammar, New Edition, 8vo, pp. xv, 340, cloth. *Bombay*, 1880 12s

Out of print.

1409 **Student's Manual** of Mahrathi Grammar, designed for High Schools, 8vo, pp. 140. *Bombay*, 1868 5s

NEPALI.

1410 **Turnbull** (A.) A Nepali Grammar, and English-Nepali and Nepali-English Vocabulary, 8vo, pp. 303, cloth. *Darjeeling*, 1887 8s

NICOBARESE.

1411 **Roepstorff** (F. A.) Dictionary of the Nancowry Dialect of the Nicobarese Language: Nicobarese - English and English-Nicobarese, 8vo, pp. xxv, 279, *with a curious plate*. *Calcutta*, 1884 14s

The Appendix contains Tales, in Nicobarese and English translation.

PANJABI.

1412 **A Grammar** of the Panjabi Language, Panjabi Readings, 8vo, pp. viii, 112. *Lodiana*, 1851 6s

1413 **Dictionary** of the Panjabi Language, edited by L. Janvier, 4to, pp. vi, 438, half calf. *Lodiana*, 1854 24s

Scarce. The Panjabi in Sanskrit and Roman characters.

1414 **Starkey** (Capt.) Dictionary, English and Punjabee, Outlines of Grammar, also Dialogues, 8vo, pp. 286, xxxvi, 116, cloth. *Calcutta*, 1849 16s

The Panjabi is in Roman characters only.

1415 **Wilson** (J.) Grammar and Dictionary of Western Panjabi, as spoken in the Shapur District, with Probers, Sayings, Verses, in Panjabi and English, 8vo, cloth. *Lahore*, 1899 5s

The Panjabi is in Roman characters.

PATHAN.

1416 [**Murray** (J. Wolfe)] Dictionary of the Pathan Tribes on the N.-W. Frontier of India, 16mo, pp. 239, ii, *with map*, bds. *Calcutta*, 1899 4s 6d

SANTHAL.

1417 **Skrefsrud** (L. O.) Grammar of the Santhal Language, 12mo, pp. xvii, 370, cloth. *Benares*, 1873 (pub. 21s) 16s

The Santhal is in Roman characters.

SINDHI.

1418 **Seymour** (L. W.) Grammar of the Sindhi Language, 8vo, pp. xii, 203, cloth. *Karachi*, 1884 10s

The Sindhi in Arabic and Roman characters.

1419 **Stack** (Capt. G.) Dictionary, Sindhi and English, large 8vo, pp. 437, half calf. *Bombay*, 1855 15s

The Sindhi is in the Devanagari character.

SINHALESE.

1420 **Anawaratna** (S.) Easy Steps to Sinhalese, 8vo, pp. 51. *Colombo*, 1908 2s 6d

The Sinhalese is in Native and Roman characters.

1421 **Bridgnell** (W.) School Dictionary, Sinhalese-English, 16mo, pp. 371, cloth. *Colombo*, 1847 5s

1422 **Callaway** (J.) Vocabulary, with Phrases in English, Portuguese, and Singhalese, 8vo, calf. *Colombo*, 1818 6s

1423 ——— School Dictionary, Singhalese-English, with an Introduction on the Language, 8vo, pp. 22, 156. *Colombo*, 1821 5s

1424 **Carter** (Ch.) English and Singhalese Lesson Book on Ollendorff's System, together with another Grammar and Vocabulary, 8vo, pp. 167, 81, cloth. *Colombo* 5s

1425 ——— English-Sinhalese Dictionary, roy. 8vo, pp. xx, 1030, calf. *Colombo*, 1891 25s

1426 **Chater** (J.) Grammar of the Cingalese Language, 4to, pp. 141, bds. *Colombo*, 1815 12s

Very scarce.

1427 **Childers** (R. C.) Notes on the Sinhalese Language, Part I.: Formation of Plural of Neuter Nouns, 8vo, pp. 14. *Reprint*, 1873 2s 6d

1428 **Geiger** (W.) Litteratur u. Sprache der Singhalesen, 8vo, pp. 97. 1901 5s

Encycl. of Indo-Aryan Research.

1429 **Lambrich** (S.) Grammar of the Singhalese Language, 8vo, pp. 155. *Ceylon*, 1834 6s

1430 **Mehe Varen**, or Pocket Sinhalese Guide, Sinhalese (Roman characters) and English, 8vo, pp. 44. *Colombo*, 1897 2s 6d

1431 **Mendis Gunasekara**.—A Comprehensive Grammar of the Singhalese Language, 8vo, pp. 516, cloth. *Colombo*, 1891 15s

1432 **Ranesinghe** (W. P.) The Sinhalese Language: its Origin and Structure, Part 1, 8vo. *Colombo*, 1900 2s 6d

1433 **Silva** (S.) Handbook of Sinhalese Grammar, with Exercises, 8vo, pp. 113. *Colombo*, 1903 3s 6d

1434 —— English-Sinhalese Dictionary, 16mo, pp. 511, calf. *Colombo*, 1897 10s

TAMIL.

1435 **Anderson** (R.) Rudiments of Tamul Grammar, 4to, pp. xx, 184, half calf. 1821 8s

1436 **Beschi** (C. J.) Grammatica Latino-Tamulica, 4to, pp. 151, and Index, calf. *Madras*, 1813 4s

1437 —— Grammar of the Tamil Language, translated from the Latin, 4to, pp. 117, v. *Madras*, 1822 5s

1438 —— The same, translated from the Latin, 8vo, pp. 147, cloth. *Madras*, 1848 6s

1439 —— The same, Grammatica Tamulica, 8vo, pp. 215, 28, calf. *Pondichery*, 1843 6s

1440 —— Clavis humanior. litterar. sublimioris Tamulici Idiomatis, 8vo, pp. viii, 171, cloth. *Tranquebar*, 1876 5s

1441 **Ferguson** (A. M.) Inge va, or Pocket Tamil Guide, 8vo, pp. 156, cloth. *Colombo*, 1902 3s

The Tamil in Roman characters.

1442 **Hoole** (E.) Lady's Tamil Book: Book of Common Prayer, in Tamil and English, with a Grammar of Tamil (Roman characters), 8vo, cloth. 1860 3s 6d

1443 **Jensen** (H.) Practical Tamil Reading Book for Beginners, 8vo, pp. 162, cloth. *Madras*, 1882 3s 6d

1444 **Lazarus** (J.) Tamil Grammar, 8vo, pp. 230, cloth. *Madras*, 1878 7s 6d

1445 **Pilloy** (C. A.) A Manual of Indian Terms, Tamil-English; a Commercial Vocabulary, English and Tamil, and an Appendix, 8vo, pp. 143, cloth. *Madras*, 1861 3s 6d

Referring to the Revenue and Judicial Departments.

1447 **Pope** (G. U.) A Handbook of the Tamil Language, Seventh Edition, 8vo, pp. 204, cloth. 1912 7s 6d

1448 —— A Key to the Exercises in the Tamil Handbook, with Notes on Analysis, 8vo, pp. 100. 1904 5s

1449 —— A Compendious Tamil-English and English-Tamil Dictionary, 8vo, 2 vols, pp. 98, 108. 1905-06 each 5s

1450 **Pope** (G. U.) Tamil Prose Reading Book, 8vo, cloth. 1859 5s

1451 —— A Tamil Prose Reader, 8vo, pp. 124. 1906 6s

1452 —— First Lessons in Tamil, 12mo, cloth. 1856 4s

1453 **Rhenius** (C. T. E.) A Grammar of the Tamil Language, with an Appendix, Second Edition, 8vo, pp. xvi, 293, half bound. *Madras*, 1846 8s

1454 —— Tamil Grammar, abridged, 16mo, pp. 206, cloth. *Madras*, 1845 3s

1455 **Rottler** (J. P.) Dictionary of the Tamil and English Languages, Part I., 4to, pp. 298, half bound. *Madras*, 1834 10s 6d

TELUGU.

1456 **Arden** (A. H.) Progressive Grammar of the Telugu Language, with Copious Examples and Exercises, Second Edition, roy. 8vo, pp. xi, 351, cloth. 1905 10s 6d

1457 **Brown** (C. P.) Dictionary, English-Telugu and Telugu-English, explaining the Colloquial Style and Poetical Dialect, 2 vols, roy. 8vo. *Madras*, 1852 £2 2s

1458 **Campbell** (A. D.) Grammar of the Telugu Language, 4to, pp. xxv, 205, 18, half calf. *Madras*, 1816 5s

J. C. Morris calls this a book of great merit.

1459 **Morris** (J. C.) Dictionary, English and Telugu, 2 vols, 4to, calf. *Madras*, 1835 8s

1460 **Percival** (P.) Anglo-Telugu Dictionary (Telugu words in Roman and Telugu characters), 8vo, pp. 3, 245, cloth. *Madras*, 1861 4s

1461 **Riccaz** (A.) Abridgment of Telugu Grammar, 8vo, pp. 124, ix. *Vizagapatam*, 1869 2s 6d

1462 **Rogers** (H. T.) First Lessons in Telugu, 8vo, pp. xvi, 83. *Madras*, 1880 3s

URIYA.

1463 **Browne** (J. F.) An Uriya Primer, in Roman characters, pp. 32. 1882 2s

1464 **Rout.** — English-Oriya Dictionary, with an Appendix, Oriya Grammar, 8vo, pp. 440, cloth. *Cuttack*, 1874 12s

PART XXII.

INDIAN DIALECTS. TEXTS AND TRANSLATIONS.

BENGALI.

1465 **Adharlal Sen.**—Kusum-Kanan, or the Flowery Grove, Sixteen Poems on miscellaneous subjects, in Bengali, 2 vols in one, 12mo, full green morocco. *Calcutta*, 1877-78 4s

1466 **Bankim Ch. Chatterji.**—Durgesa Nandini, or the Chieftain's Daughter, a Bengali Romance, translated into English by C. Mookerjee, 8vo, pp. ii, 204, cloth. *Calcutta*, 1880 6s

One of the chief Hindu Novels.

1467 ——— Krishna Kanta's Will, a Bengali Novel, translated by M.S. Knight, with Introduction and Notes, 8vo, pp. 264, cloth. 1895 6s

1468 ——— Sitaram, a Bengali Novel, translated by S. C. Mukerji, 8vo, pp. 259, cloth. 1903 7s 6d

1469 **Charitabali** (The), or Instructive Biography, by I. Vidyasagara, with a Vocabulary, Bengali-English, by J. H. Blumhardt, 12mo, cloth. 1883-84 3s 6d

1470 **Gitanjali** (Song Offerings), by Rabindra Nath Tagore, a Collection of Prose Translations made by the Author from the Bengali, 8vo, pp. xvi, 64, *with a fine portrait by W. Rothenstein*, cloth. 1912 21s

India Society Publication. The edition is entirely out of print.

1471 **Kali Krishna Lahiri.**—Roshinara, a Historical Romance, translated from the Bengali by N. Ch. Sen, 12mo, pp. 275. *Trichinopoly*, 1912 3s

1472 **Mukharji** (R. S.) Indian Folklore, 8vo, pp. 127, cloth. *Calcutta*, 1904 2s

A translation of 31 Tales from the Bengali.

1473 **Nabonari**, in Bengali, 8vo, pp. 269, cloth. *Calcutta*, 1899 3s

1474 **Purushapariksa of Vidyapati**, translated into Bengali by Haraprasad, roy. 8vo, pp. 242, half calf. 1826 4s

1475 **Sarnalata** (the Well-known Bengali Novel), or a Picture of Hindu Domestic Life, translated from the Bengali by D. Ch. Roy, 8vo, pp. ii, 280, cloth. *Calcutta*, 1903 3s 6d

1476 **Second Conference** between an Advocate and an Opponent of Burning Widows Alive, translated from the Bengali, 8vo, pp. 50. *Calcutta*, 1820 3s

BIHARI.

1477 **Grierson** (G. A.) Some Bhoj'puri Folk Songs, edited in Bihari and translated into English, 8vo, pp. 61. *Reprint* 2s 6d

CANARESE.

1478 **Channa Basava Purana**: an Account of Channa Basava, an Incarnation of the Parnava, in Kannada (Canarese), folio, pp. 539, half calf. *Mangalore*, 1851 21s

A short synopsis in English MS. has been added.

1478* **Manuscript** of a Christian Treatise in Canarese 10s 6d

1479 **Nagavarma's** Canarese Prosody, edited with an Introduction to the Work and an Essay on Canarese Literature, by F. Kittel, 8vo, pp. lxxxii, 160, cloth. *Mangalore*, 1875 7s 6d

The work is in Canarese, but the introduction, the essay and the notes are in English.

1480 **Naga Varmma's** Karnataka Bhasha-Bushana: the Oldest Grammar extant of the Kannada Language, edited, with an English Introduction on the Kannada Language and Literature, by L. Rice, roy. 8vo, pp. 44, 96, 22, bds. *Bangalore*, 1884 7s 6d

The text of the grammar is in Canarese and Roman characters.

1481 **New Testament**, translated from the Original Greek into Canarese by a Committee of Missionaries, 8vo, calf. *Bangalore*, 1858 5s

GUJARATI.

1482 **Stree Bodhe** and [Woman's] Social Progress in India, a Jubilee Memorial, by Various Contributors, with an Account of the Jubilee Celebrations and Lectures, in English and Gujarati, roy. 8vo, pp. 226, *illustrated*, cloth. *Bombay*, 1908 6s

GURMUKKI.

1483 **Sakhee Book**, or the Description of Gooroo Gobind Singh's Religion and Doctrines, translated from Gooroo Mukhi, by Sirdar Attar Singh, 8vo, pp. xviii, 205, *with portrait of the Sirdar*. *Benares*, 1873 12s 6d

1484 **Singh** (Sirdar Attar) The Travels of Guru Tegh Bahadar and Guru Gobind Singh, translated from the Gurmukhi, 8vo, pp. ix, 137, cloth, *with a quaint map.* *Lahore*, 1876 5s

HINDI.

1485 **Baital Pachisi** (The), or Twenty-five Tales of a Demon, a New Edition of the Hindi Text, with each Word expressed in the Hindustani Character, and a literal English Interlinear Translation, and Notes by W. B. Barker and E. B. Eastwick, roy. 8vo, pp. x, 369, cloth. *Hertford*, 1855 12s 6d

1486 —— Translated from the Hindi into English by Capt. W. Hollings, 8vo, pp. vii, 117. *Calcutta*, 1859 3s 6d

1487 **Bala Dipaka.**—A New Series of Hindi Readers, in Hindi, 12mo. *Bankipur*, 1888-89 3s 6d

1488 **Beames** (J.) Notes on the Bhojpuri Dialect of Hindi, spoken in Western Behar, 8vo, pp. 26. 1868 2s 6d

1489 **Hindi Petitions**, in Hindi, roy. 8vo, pp. 124, cloth. 1884 5s

1490 **Hitopadesa**, in Hindi, Book I., 8vo. *Mirzapore*, 1851 2s

1491 **Jethabhai** (G.) Indian Folklore: being a Collection of Tales illustrating the Customs and Manners of the Indian People, 8vo, pp. 236, cloth. *Limbdi*, 1903 4s

Translations from the Hindi.

1492 **New Testament**, translated from the Original Greek into the Hindi Language, 8vo, calf. 1860 3s

1493 **Prem Sagur**, or the History of Krishnu according to the 10th Chapter of the Bhagavat, translated into Hindi by L. Lal, 4to, pp. 248, half calf. *Calcutta*, 1842 8s

1494 —— translated from the Hindi into English by Capt. W. Hollings, 8vo, pp. iv, 440. *Calcutta*, 1848 4s

The copy is worm-eaten.

1495 —— The same, 8vo, pp. 272. *Calcutta*, 1866 5s

1496 **Prem Sagar**, or the Ocean of Love, literally translated from the Hindi of Shri Lallu Lal Kab into English by E. B. Eastwick, 4to, pp. 271, half calf. *Hertford*, 1851 25s

Scarce edition.

1497 **Prema Sagara**, or Ocean of Love, literally translated from the Hindi Text of Lallu Lal Kavi into English, annotated and explained by F. Pincott, 8vo, pp. xx, 327, cloth. 1897 (pub. 12s) 6s

1498 **Prithiraja Rasau** (The) of Chand Bardai, edited in the Original Hindi by J. Beames and A. F. R. Hoernle, Vol. I., *fac.* 1; Vol. II., *facs.* 1 to 5 (all published), 8vo. *Calcutta*, 1873-86 5s

1499 **Rajniti**, or Tales exhibiting the Moral Doctrines of the Hindoos, translated from the Hindi of Lallu Lal into English by J. R. Lowe, 8vo, pp. 112, cloth. *Calcutta*, 1853 5s

1500 **Ramayana** of Tulsi Das, in Hindi, large 8vo, cloth. *Benares*, 1882 14s

1501 —— Translated from the Original Hindi by F. S. Growse, Book I., Childhood, 4to, pp. xxi, 177, cloth. *Allahabad*, 1885 7s 6d

1502 —— Translation of the Second Book from the Hindi into Literal English, with Copious Notes and Allusions by Adalut Khan, 8vo, pp. vi, 244. *Calcutta*, 1871 4s

The second book contains the Ajodhyakand.

1503 **Ratnasagar** (The Ocean of Jewels): a Collection of Stories in Hindi, by Suktakamala, roy. 8vo, pp. xvi, 608, cloth. *Calcutta*, 1880 21s

HINDUSTANI.

1504 **Aziz-uddin Ahmad.**—Samrai Dyanat (The Fruits of Honesty), translated from the Urdu, 8vo, pp. 177, iii, calf. *Lucknow*, 1891 3s

1505 **Bagh o Bahar.**—The Hindustan Text of Mir Amman, edited, in Roman type, with Notes by Monier Williams, 12mo, pp. 40, 240, cloth. 1859 4s

1506 **Bagh o Bahar**, consisting of Entertaining Tales in Hindustani (Arabic characters), edited, with a Vocabulary, by D. Forbes, 8vo, cloth. 1851 5s

1507 —— The same, *lithographed*, 8vo. *Cawnpore*, 1832 4s 6d

1508 —— The same, or the Garden and the Spring: being the Adventures of King Azad Bakht and the Four Darweshes, literally translated into English, with Notes, by E. B. Eastwick, 8vo, pp. 251, bds. *Hertford*, 1852 12s 6d

1509 —— Selections, constituting the Text-Book for examination of Officers in Hindustani, by J. F. Baness, 8vo, pp. 249, cloth. *Calcutta*, 1887 7s 6d

Hindustani in Persian and English character, and English translation.

1510 —— The Tale of the Four Durwesh, translated from the Oordoo Tongue, with Notes by L. F. Smith, 12mo, pp. x, 256. *Lucknow*, 1884 3s 6d

1511 **Bagh o Bahar**, or Adventures of the Four Darwesh, in Hindustani, edited in the Roman character by D. Forbes, 8vo, cloth. 1859 4s

1512 —— The same, translated into English by D. Forbes, 8vo, pp. 315, cloth. 1862 5s

1513 —— and **Prem Sagar**.—Selections for the Higher Standard in Hindustani, 8vo. *Calcutta*, 1883 5s

1514 —— The same, translated into English by A. Khan, 8vo, pp. 398. *Calcutta*, 1884 5s

1515 —— Parry (E. F.) The Stories of the Bágh o Bahár, 8vo, pp. xii, 74, cloth. 1890 2s 6d

An abstract made from the original text.

1516 **Beg** (Moh., *Sirdar 1st Madras Lancers*) My Jubilee Visit to London, translated from the Hindustani, 8vo, pp. xii, 101, cloth. *Bombay*, 1899 3s 6d

Moh. Beg is a descendant from Tippu Sultan.

1517 **Garcin de Tassy**.—La langue et la littérature hindoustanies en 1872 et 1875, 2 parts. *Paris*, 1873-76 3s

1518 **Gool-i-Buka Wulee**, translated from the Original Oordoo into English and with Vocabulary by Th. Ph. Manuel, 12mo, pp. 216, xlviii. *Lucknow*, 1882 3s 6d

1519 **History of Hindustan**: being an English Version of Rájá Sívaprasád's, Part III., by Pandit Bhavánídat, 8vo, cloth, pp. 84 3s

1520 **Ikhwan-us-Suffa**.—The Brothers of Purity, or Disputation between Man and Animal, translation from the Urdu by J. Wall, 12mo, pp. 227. *Lucknow*, 1880 3s

1521 —— The same, translated by A. C. Cavendish, 8vo, pp. vi, 193, bds. 1885 3s

Containing a translation of twenty-five tales.

1522 **Khirad Afroz** (the Illumination of the Understanding), by Maulavi Hafizuddin, a New Edition of the Hindustani Text, carefully revised, with Notes, Critical and Explanatory, by E. B. Eastwick, large 8vo, pp. xiv, 321, cloth. *Hertford*, 1857 (pub. 18s) 10s 6d

1523 **Lutaifee Hindee**, or Hindostanee Jest-book, containing a Collection of Humorous Stories, in Arabic and Roman characters, edited by W. C. Smyth, 8vo, pp. xvi, 159. *London*, 1840 3s

1524 **Nasr i Be-Nazir**, or Story of Prince Be-Nazir: an Eastern Fairy Tale, translated from the Urdu by C. B. Bell, 8vo, pp. 129. *Hull*, 1871 4s

1525 **New Testament in Hindustani**.—Injil-i-Imuqaddas (Roman characters), 8vo, pp. 338, cloth. 1860 2s 6d

1526 **Rubbee** (Kh. Fuzli) Haqiqate Musalman i Bengalah, *i.e.*, The Origin of the Mu salmans of Bengal, translated from the Hindustani into English, 12mo, pp. iii, 132, cloth. *Calcutta*, 1895 5s

1527 **Shakespear** (J.) Muntakhabat-I-Hindi, or Selections in Hindustani, with verbal translations or particular vocabularies, and a Grammatical Analysis, Vol 1, 4to. 1852 4s

1527* —— The same, two parts. 1846 7s 6d

1528 **Tahcin Uddin**.—Les aventures de Kamrup. Traduites de l'hindoustani, par Garcin de Tassy, 8vo, pp. xi, 251. *Paris*, 1834 7s 6d

1529 **Tota-Kahani**, or Tales of a Parrot, in Hindustani, edited by D. Forbes, with Vowel Prints and Hindustani-English Vocabulary, 8vo, cloth. 1852 7s

1530 **Wasokht of Amanat** (The), Hindustani Text in Roman characters; together with Bemerkungen zur Verskunst im Urdu, von H. Jansen, 8vo, pp. 64, 96. 1893 5s

MALAYALAM.

1531 **Chandu Menon** (O.) Induleka, a Malayalam Novel, translated into English by W. Dumergue, 8vo, pp. xix, 304, cloth. *Madras*, 1890 7s 6d

MARATHI.

1532 **Acworth** (H. A.) Ballads of the Marathas, rendered into English Verse from the Marathi Originals, 8vo, pp. xxxviii, 129, cloth. 1894 7s 6d

Out of print.

1533 **Marathi Proverbs**, collected (Marathi Text) and translated into English by A. Manwaring, 8vo, pp. x, 271, cloth. *Oxford*, 1899 (pub. 8s) 6s

1534 **Pandurang Hari**, or Memoirs of a Hindoo, with a Preface by Sir H. Bartle Frere, translated from the Marathi, New Edition, 8vo, pp. 413, cloth. 1877 8s

An accurate and vivid picture of Mahratta life.

1535 **Tukarama** (The Poet of the Maharashtra): Complete Collection of his Poems, in Marathi, edited by Vishnu P. Shastri and Sankar Pandurang, with the Life of the Poet, in English by J. S. Gadgil, 2 vols, 8vo, cloth. *Bombay*, 1869-73 21s

Scarce.

Eighty-one of the Poems are translated into English in the Preface.

PANJABI.

1536 **Court** (Major H.) History of the Sikhs, or Translation of the Sikkhán de Raj di Vikhia, from the Panjabi, with a Short Gurmukhi Grammar, roy. 8vo, pp. lxxxiv, 239, cloth. *Lahore*, 1888 16s

1537 **Swynnerton** (Ch.) Romantic Tales from the Panjab, with Indian Nights' Entertainment, translated from the Panjabi, New Edition, roy. 8vo, pp. xiv, 484, cloth. 1908 7s 6d

1538 **Usborne** (C. F.) Panjabi Lyrics and Proverbs: Translations in Prose and Verse, 4to, pp. vi, 65. *Lahore*, 1905 2s

SANTALI.

1539 **Santali Folk Tales**, translated from the Santali by A. Campbell, 8vo, pp. iii, 127, cloth. *Pokhuria*, 1891 10s

SINDHI.

1540 **Sindhi Literature.**—The Divan of Abd ul Latif Shah, known as Shaha Jo Risalo, edited in Sindhi, with an English Introduction, by E. Trumpp, roy. 8vo, pp. xii, 739, cloth. 1866 21s

1541 **Saswi and Punhu**, a Poem, in the Original Sindi, with Metrical Translation in English, 8vo, pp. vi, 44, 29, cloth. 1863 3s

TAMIL.

1542 **Ainguru-nuru**, with Commentary, a Poem, 8vo, pp. 190, cloth. *Madras*, 1903 7s 6d

In Tamil.

1543 **Arichandra**: the Martyr of Truth, a Tamil Drama, translated into English by M. Coomara Swamy, 8vo, pp. xxiii, 262, cloth. 1863 7s 6d

1544 **Beschi.**—The Adventures of the Gooroo Paramartan, a Tale in the Tamil Language, with an English Translation and a Vocabulary, 8vo, pp. xii, 243, half calf. 1822 7s 6d

1545 **Milton's** Paradise Lost, Book I., translated into Tamil, 8vo, cloth. *Madras*, 1895 3s

1546 **Murdoch** (J.) Classified Catalogue of Tamil Printed Books, with Introductory Notices, 12mo, pp. 101, 287, bound together with: Moegling, Coorg Memoirs, or Account of Coorg; and Kittel: Vedic Pantheism. *Madras and Mangalore*, 1865 and 1855 7s 6d

1547 **Muthaiya** (C.) Rajarajisvari, or the Triumph of Love, a New Tamil Drama (in Tamil), 8vo, pp. 12, 146, cloth. *Madras*, 1906 4s

1548 **Naladiyar** (The), or Four Hundred Quatrains in Tamil, with Introduction and Notes, Critical, Philological, and Explanatory, by G. U. Pope, roy. 8vo, pp. 50, 440, half calf. *Oxford*, 1893 (pub. 18s) 12s

1549 **Padittuppattu**, with Commentary, a Poem, 8vo, pp. 176, cloth. *Madras*, 1904 6s

In Tamil.

1550 **Sivagnana Botham** of Meikanda Deva, translated from the Tamil, with Notes and Introduction by J. M. N. Pillai, large 8vo, pp. xxxi, 136, cloth. *Madras*, 1895 9s

On Siva Religion and Siddhanta Philosophy.

1551 **Tiru-perundurai-puranam.** Religious Poem by Minakohi-sundaram Pillai, large 8vo, pp. 198. *Madras*, 1891 7s 6d

In Tamil.

1552 **Tiru-takka-devars-Jivaka-chintamani**, poetromana, with Nachchinar Kkimyar's Commentary, 8vo, pp. 1048, cloth. *Madras*, 1907 15s

In Tamil.

1553 **Tiruvalluvar**, The Cural: selections from the First Thirteen Chapters in Tamil, with English Translation and Explanatory Notes, pp. 40, 304, calf. *Madras*, 1878 9s

Title-page, if any, is missing.

1554 **Spencer** (Herbert) Education, Part I., translated into Tamil, 8vo, cloth. *Madras*, 1899 2s 6d

1555 **Vedala Cadai** (The): being the Tamul Version of a Collection of Ancient Tales in Sanskrit, known as the Vetala Panchavinsati, translated by B. G. Babington, 8vo, pp. 90. (*London*, N.D.) 5s

TELUGU.

1556 **Brown** (C. P.) English Translations of the Exercises and Documents printed in the Telugu Reader, 8vo, pp. 177, cloth. *Madras*, 1865 5s

1557 **Panchatantra**: the well-known work on Vedanta Philosophy: a Telugu Manuscript, 4to. *about* 1800 12s 6d

1558 **Morris** (J. C.) Telugu Selections (Tales, Papers, Dialogues), in Telugu, with English Translations and Grammatical Analyses, and a Glossary of Revenue Terms, folio, pp. 182, 26, half calf. *Madras*, 1823 12s

1559 **Disputations** on Village Business, in Telugu, written by a Brahman, with an English Translation by L. P. Brown, 8vo, pp. 91, 63, cloth. *Madras*, 1855 5s

1560 **Wars** of the Rajas: being the History of Anantapuram, translated from the Telugu by C. P. Brown, 8vo, pp. 91, calf. *Madras*, 1853 4s

SINHALESE.

1561 **Abhinava Jatakaratna**: a work on Astrology in Singhalese verse, 8vo, pp. 97. *Colombo*, 1868 6s

1562 **Anuruddha Jatakaya**, in Sinhalese, 8vo, pp. 41. *Colombo*, 1879 3s

1563 **Asadrisa-Jataka**: a Poem, in Sinhalese, by Rajadhirajasinha, with notes, 8vo, pp. 43, vii. *Galle*, 1889 3s 6d

1564 **Bhishajya Darpanaya**, or the Mirror of Medicine, by J. Perera, 8vo, pp. 92. *Colombo*, 1873 3s 6d

1565 **Bible**.—The Holy Bible, translated into Sinhalese, large 8vo, pp. 887, 313, full calf. *Colombo*, 1890 4s

1566 **Bunyan's** Pilgrim's Progress, translated into Sinhalese, Two Parts, 12mo, cloth. *Colombo*, 1895 2s 6d

1567 **Dathavanso**, or History of the Tooth Relic, in Singhalese, with a Paraphrase by Terunnanse, 8vo, pp. iii. *Kelainya*, 1883 4s

1568 ——— The same, without the Paraphrase, pp. 48. 1890 2s 6d

1569 **Dravyanamawali Akaradiya** (The) A Materia Medica, in Sinhalese, 8vo, pp. 212. *Colombo*, 1893 5s

1570 **Eln Akaraduja**: a Vocabulary of Pure Sinhalese Words, in Sinhalese, 8vo, pp. 48. *Colombo*, 1893 3s

1571 **Janakiharana**.—An Epic Poem, in Sanskrit (Sinhalese characters), by Kumaradasa, King of Ceylon, with a Sinhalese Paraphrase by Dh. Sthavira, 8vo, pp. 309. *Ceylon*, 1891 10s

1572 **Four Gospels** and the Acts of the Apostles, translated into Sinhalese, 12mo, cloth. *Colombo*, 1884 2s 6d

1573 **Kavyasekhara**, or the Poem on the Life of Senaka, by Vachissara Rahula Sami, with a Paraphrase by H. Sumangala, 8vo, pp. 188, xvi. *Colombo*, 1872 7s 6d

1574 **Kudusika**: a Summary of Precepts of the Vinaya Pitaka, by Dharmasiri, revised Singhalese Text, 8vo, pp. iv, 172. *Colombo*, 1894 4s

1575 **Kusa Jataka**.—A Story of a previous Birth of Gautama Buddha, 8vo, pp. 35. *Colombo*, 1896 2s

1576 ——— A Buddhist Legend, rendered into English Verse from the Sinhalese, with Notes by Th. Steele, 8vo, pp. xii, 260, cloth. 1871 8s

1577 **Kusajataka Kavyaya**: a Poem by Alag. Mohottala, in Singhalese, with Notes and a Singhalese-English Vocabulary, by A. Mendis, 8vo, pp. xvii, 263. *Colombo*, 1897 5s

1578 **Life of King Wessantara**, in Singhalese, *with coloured illustrations*, 8vo. *Colombo*, 1891 3s

1579 **Madhava**.—Treatise on Diseases, Sanskrit Text, in Singhalese Characters, with Singhalese Translation by Paudit Silva Batuvantudase, 2 vols. *Colombo*, 1875 12s 6d

1580 **Mendis** (A.) Athetha Wakya Deepanaya, or a Collection of Sinhalese Proverbs, Maxims, &c., Singhalese Text, with English Translation. *Colombo* 3s

1581 **Muvadevdavata**, a Poem, in Sinhalese, 8vo, pp. 32. *Colombo*, 1880 2s 6d

1582 **New Testament**, translated into Sinhalese, 12mo, calf. *Colombo*, 1889 3s

1583 **Pathya Vakya**, or Niti Sastra: Moral Maxims, extracted from Oriental Philosophers, in Singhalese, with English Translation, 8vo, pp. viii, 54. *Colombo*, 1881 3s

1584 **Pratya Sataka**, by V. Mendis: a Singhalese Paraphrase, with English Translation, 8vo, pp. 38. *Colombo*, 1886 2s 6d

1585 **Rajaratnakaraya**, or a History of Ceylon, by Terunnanse, in Singhalese, 8vo, pp. 89, v. *Colombo*, 1887 2s 6d

1586 **Sarakamshepa**: a Compilation from Older Medical Authorities, in Sinhalese, Part II., 8vo, pp. 100. *Colombo*, 1869 6s

1587 **Upham.** — Sacred and Historical Books of Ceylon: Vol. II., The Raja Ratnacari and the Raja Vali, translated from the Sinhalese by E. Upham, 8vo, pp. 325, bds. 1833 10s

1588 **Vyavastha Sangraha**: Exposition of the Law for Guidance of Native Headmen, in Singhalese, by F. Lee, 8vo, pp. 96. *Colombo*, 1874 4s

1589 **Wetzelius** (J. Ph.) Kort Ontwerp v. de Leere der Waarheid, translated into Singhalese. 8vo, pp. 202, calf. *Colombo*, 1790 15s

Rare work, printed in Ceylon, before the occupation of the Island by the British.

1590 **Yakkun Nattannawa**: a Cingalese Poem, descriptive of Singhalese Demonology, and Kolan Nattannawa, a Cingalese Poem, translated into English by J. Callaway, 8vo, pp. xi, 64, *with* 9 *plates*, bds. 1829 (*O. T. F.*) 8s

1591 **Yoga-Sataka,** or Treatise on Remedies of Diseases, in Sinhalese, 8vo, pp. 52. *Colombo*, 1877 2s 6d

BURMESE.

1592 **Burmese Petitions** (1-16), folio, 16 *lithographic plates*, cloth. *Rangoon*, 1896 7s 6d

1593 **Damathat** (The), or the Laws of Menoo, Burmese Text, with an English Translation by D. Richardson, Second Edition, roy. 8vo, pp. 388. *Rangoon*, 1876 12s 6d

1594 **Duroiselle** (C.) The Story of Dighavu, translated from Burmese, 4to pp. 6. *Rangoon*, 1908 2s

1595 **History of Prince Waythandaya**: his Birth, Offerings, Banishment, Ascetic Life, &c., the last but one of the Previous States of Gaudama, in Burmese, 8vo, pp. 262. *Rangoon*, 1856 10s

1596 **Paramatta Medhani,** in Burmese, 8vo, pp. 160. *Rangoon*, 1881 4s

1597 **Parameegan,** in Burmese, 8vo, pp. 129. *Rangoon*, 1884 3s 6d

1598 **Rupakalya Jataka,** in Burmese, 8vo, pp. 119. *Rangoon* 3s 6d

1599 **Latter** (T.) Selections from the Vernacular Boodhist Literature of Burmah, in Burmese, *with notes in the margin*, 4to, pp. 166. *Maulmain*, 1850 9s

A few pages are water-stained.

1600 **Sadudamathaya and Thanwayo Pyo,** in Burmese, 8vo, pp. 182. *Rangoon*, 1881 4s

1601 **Sangermano** (Father) Description of the Burmese Empire, compiled chiefly from Native Documents, and translated from his MS. by W. Tandy, 40 pp., vii; 224, cloth. 1833 (*O. T. F.*) 15s

1602 **Shwe dagon thamaing,** in Burmese, folio. *Rangoon*, 1875 4s

1603 **Shwe hmaw-daw thamaing**: a Pagoda History, in Burmese, 8vo, pp. 72. *Rangoon*, 1876 2s 6d

1604 **Taw Sein Ko.**—Selections from the Records of the Hlutdaw, Burmese text, with List of Contents in English, roy. 8vo, pp. 145, bds. *Rangoon*, 1889 6s

1605 **Temi Jataka Vatthu,** in Burmese, 8vo, pp. 222. *Rangoon*, 1881 5s

1606 **Tsan mya thinge meng thami pyadzat,** a Drama, in Burmese, 8vo, pp. 194. *Rangoon*, 1880 5s

1607 **Vessantara Jataka Vatthu,** in Burmese, 8vo, pp. 242. *Rangoon*, 1875 4s 6d

1608 **Wathandra Jataka Vatthu,** in Burmese, 8vo, pp. 184. *Rangoon*, 1882 4s

1609 **Raja Radhakanta Deva.**—The Sabdakalpadruura, New Edition, in the Sanskrit Character, roy. 4to, Vol. I. (10 parts); Vol. II. (17 parts); Vol. III. (23 parts); all issued of this edition. *Calcutta*, 1888 £3 3s

1610 **Vedas.**—Vedarthayatna, or an Attempt to Interpret the Vedas, Marathi and English Translations, with a Sanskrit Paraphrase of the Rig Veda Samhita, with the Original Samhita and Pada Texts and Notes in Marathi, Vols 1 to 4 (complete in 62 parts, containing the Hymns 1 to 296), and Vol 5, Parts 1 to 9, in parts as issued, 8vo. *Bombay*, 1876-82 (pub. £12 10s) £5 5s

1611 **Bhandarkar** (Sir R. G) Vaisnavism, S'aivism and Minor Religious Systems, 8vo, pp. 169, cloth. 1913 12s 6d

SEN (I)

SILACAR

PROF

...m and its Present-day Condition.
... 1910
... I. The Buddha and his Doctri...
... Southern Buddhism (Ceylon, Bur...
... (China, Korea, Japan). Conclusion...
... on Buddhism.

...V., THE MASNAVI, by J...

...lated for the first time into English ...
Vol. I. Translation from the Persian ...
... 1910

...YS: Indian and Isla...

... Oxon. Cr. 8vo, pp. 205. 191...
... has carried on his studies with sympa...
... Islamism, and a historian of Islam...
... true critical method. Much his h...
... experience.—*Modern Rev...*

...CTRIA, the History of a...

Rawlinson, M.A., I.E.S. Cr. 8vo, pp...
plates. 1912
India under Greek Rule.

...ol. VII., HISTORY OF EARLY CHIN...

by D. T. Suzuki. *Ready in Autumn*, 1913

...ols. VIII. and IX., THE I-LI, th...

Ceremonial. Translated from the Chinese, with a C...
Rev. J. Steele, M.A. 2 vols. *Ready early in* 1914.

Vol. X., LEGENDARY HISTORY OF PAG...

Ch. Duroiselle.

Vols. XI. and XII., HAFT PAIKAR. The S...

or the Adventures of King Bahram and his Seven ...
From the Persian, by Prof. C. E. Wilson.

...STHAIN & CO., Oriental Book...

41, GREAT RUSSELL STREET, LON...

...Printers, ... Place, Borough, S.E.